

Subjektivitet: Et indre eller ytre fenomen?

av

Morten Johansen



MASTEROPPGAVE I FILOSOFI

Veileder: Steinar Mathisen

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie, og klassiske språk
Humanistisk Fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2011

Sammendrag

Oppgaven drøfter teorier om subjektivitet i lys av distinksjonen mellom indre og ytre. Distinksjonen går ut på hvorvidt man forstår subjektivitet som noe tilknyttet selvet, sjelen eller en annen form for 'innvendighet', eller om man mener subjektivitet er noe man finner manifestasjoner av i den ytre verden. Videre er det et fellestrekk for de som behandler subjektivitet som noe indre, at de anser subjektivitet for noe som er gitt *qua*, eller *i og med* subjektet. Et fellestrekk for de som bestemmer subjektivitet som noe ytre derimot, er at subjektivitet må sees som en prestasjon og noe subjektet må arbeide ut.

I løpet av oppgaven vil jeg behandle fem posisjoner, representert ved henholdsvis Immanuel Kant, Dan Zahavi, Thomas Metzinger, Alasdair MacIntyre og Theodor W. Adorno. Via disse vil jeg blant annet komme inn på spørsmål relatert til selvet og sjelen, samt kunstverket og narrative vi forstår oss selv i lys av. Foruten å kategorisere filosofene i henhold til distinksjonen mellom subjektivitet forstått som noe indre eller ytre, vil jeg vurdere de ulike posisjonene i lys av to tentative subjektivitetskriterier henholdsvis 'ugjentagbarhet' og 'ureduserbarhet'. Det vil fremgå at det er stor konsensus om kriteriet om ureduserbarhet, men at spørsmålet om ugjentagbarhet leder til en distinksjon mellom de som bestemmer subjektivitet som en generell evne ved subjekter som sådan, og de som bestemmer subjektivitet som et partikulært trekk ved et bestemt subjekt.

Til Steinar Mathisen, som stadig har kuert min uregjerlige utålmodighet, hjulpet meg til å stoppe opp og påny granske det jeg trodde var ferdig tenkt

Innholdsfortegnelse

Sammendrag

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	9
1.1. Problemstilling	9
1.2. Sentrale begreper	10
1.3. Tentative subjektivitetskriterier	13
1.3.1. Ugjentagbarhet	13
1.3.2. Ureduserbarhet	15
1.4. Distinksjonen mellom indre og ytre og tradisjonene den springer ut av	17
1.5. Fem posisjoner	18
2. Del 1: Subjektivitet som noe indre, og gitt <i>qua</i> subjektet	21
2.1. Kant: Subjektivitet og den transcendentale appersepsjon	21
2.1.1. Introduksjon	21
2.1.2. Persepsjonens enhet og opplevelsenes minhet	21
2.1.3. Identitet gjennom mangfoldet av sanselige opplevelser	23
2.1.4. Empirisk verifikasjon	23
2.1.5. Indre eller ytre subjektivitet?	25
2.1.6. Hva er subjektivt med den transcendentale appersepsjon?	25
2.2. Dan Zahavi: Subjektivitet som pre-reflektert minhet	26
2.2.1. Introduksjon	26
2.2.2. Minhet, bevissthetsstrømmen og the core-self	26
2.2.3. Det pre-reflekterte	29
2.2.4. Forholdet mellom det pre-reflekterte og det reflekterte	30
2.2.5. Et dynamisk eller statisk selv?	32
2.2.6. Intersubjektivitet og distinksjonen mellom indre og ytre	32
2.2.7. Zahavis teori i lys av kriteriene om ugjentagbarhet og ureduserbarhet	35
2.3. Thomas Metzinger: utfordringer for Kant og Zahavi	35
2.3.1. Introduksjon	35
2.3.2. Mot Kant: 'Det finnes intet selv', illustrert ved blindesyn og schizofreni	37
2.3.3. Mot Zahavi: Minhet er ingen nødvendig betingelse for bevisste opplevelser, illustrert ved schizofreni og Cotards syndrom	40

2.4.	Oppsummering del 1	43
2.4.1.	Felles grunn: Hvorfor betegnelsen ‘indre fenomen’ og ‘gitt <i>qua</i> subjektet’ samsvarer med de foregående subjektivitetsteoriene.....	43
2.4.2.	Felles utfordringer for teorier om subjektivitet forstått som noe indre.....	44
3.	Del 2: Subjektivitet som et ytre fenomen og et resultat av arbeid	48
3.1.	‘Skinnssubjektivitet’	48
3.1.1.	Introduksjon Adorno	48
3.1.2.	Subjektivitet som prestasjon	48
3.1.3.	MacIntyre og teorien om det narrative selv	50
3.1.4.	Hva er subjektivt med det narrative selv?	51
3.1.5.	Det narrative selv, et skinnssubjekt?.....	52
3.1.6.	Sammenligning av det narrative selv med de foregående teorier	54
3.1.7.	Kulturindustri	55
3.2.	Ekte subjektivitet	57
3.2.1.	Introduksjon	57
3.2.2.	Hva er et kunstverk ifølge Adorno?	59
3.2.3.	Kunstverkets rolle som teoretisk entitet i denne konteksten	64
3.2.4.	Et argument for Adornos forståelse av kunstverket som noe originalt og relevant eksemplifisert ved Beethovens Eroica-symfoni.....	65
3.2.5.	Fellestrekk og forskjeller på pre-reflekterte opplevelser og kunstverket.....	67
3.2.6.	Hva må være gitt på forhånd for at kunstverket skal kunne være stattholder for subjektivitet?.....	69
4.	Konklusjon.....	72

Litteraturliste

1. Innledning

1.1. Problemstilling

How does subjectivity reveal or manifest itself? If subjectivity, rather than being an object that we encounter in the world, is the very perspective that permits any such encounter, to what extent can it then be made accessible for direct examination? (Zahavi, 2008, s. 73).

Slik innleder Dan Zahavi et av kapitlene i boken *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective* (2008). Jeg vil ta disse spørsmålene som utgangspunkt for denne oppgaven som vil undersøke fenomenet subjektivitet. Imidlertid er jeg spesielt interessert i distinksjonen mellom indre og ytre subjektivitet, da jeg mener denne distinksjonen er særlig egnet til å kaste lys over dette fenomenet. Om vi trekker inn begrepsparet indre/ytre kan vi generere følgende utdypende spørsmål om fenomenet subjektivitet av sitatet ovenfor:

1. Er subjektivitet et objekt vi møter i verden, noe ytre, eller er subjektivitet det perspektivet som tillater et slikt møte, noe indre?
2. Hvilke kriterier må et indre perspektiv eller et ytre objekt tilfredsstille for å kunne tilskrives subjektivitet?
3. I hvilken grad kan subjektivitet, være seg indre eller ytre, gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse?

I formuleringen av det første spørsmålet knyttes det vi møter i verden til det ytre, mens perspektivet som tillater et slikt møte med ytre ting, knyttes til noe indre. Dette vil bli utdypet i løpet av oppgaven, men jeg kan antydningvis si at distinksjonen mellom indre og ytre omhandler hvorvidt fenomenet er en del av den utstrakte verden eller om det er av privat karakter. Et objekt vil naturlig nok være noe ytre i kraft av å være en del av den utstrakte verden som kan iakttas av alle. På den andre siden vil den enkeltes perspektiv som tillater møter med objekter være noe indre. Dette er ikke en del av den utstrakte verden, men snarere en av subjektets forutsetninger for overhodet å kunne erkjenne objekter i verden. Det første spørsmålet anser jeg for å være oppgavens hovedproblemstilling: Er subjektivitet et indre eller et ytre fenomen?

For å undersøke dette trengs det kriterier for å avgjøre hva subjektivitet er, og det er dette som blir tatt opp i formuleringen av det andre spørsmålet. Hva må et ytre objekt, eller et indre perspektiv eller fenomen, tilfredsstille for med rette å kunne tilskrives subjektivitet? For

å avgjøre dette må fenomenene som undersøkes vurderes i lys av noen kriterier som jeg vil trekke opp nedenfor.

Det tredje spørsmålet er knyttet til erkjennelsesteoretiske aspekter ved subjektivitetsfenomenet. Altså i hvilken grad subjektivitet kan gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse. Dette vil med andre ord ikke relatere seg til subjektivitetens ontologiske status, men dens epistemologiske. I denne forbindelse vil jeg også komme inn på spørsmålet om muligheten for empirisk verifikasjon og hva det egentlig vil si å være 'tilgjengelig for direkte undersøkelse'. Det tredje spørsmålet vil således knyttes nærmere til vitenskapsteori enn de to overnevnte spørsmålene som tar for seg hva selve fenomenet er. Før jeg definerer subjektivitetskriteriene som jeg vil benytte meg av i resten av oppgaven, vil jeg klargjøre begrepene subjektivitet, objektivitet, førstepersonsperspektiv¹ og tredjepersonsperspektiv.

1.2. Sentrale begreper

Fordi problemstillingen omhandler subjektivitet, og subjektivitet vanligvis blir knyttet til førstepersonsperspektivet, er det hensiktsmessig å klargjøre på et tidlig tidspunkt hvordan disse begrepene er relatert til hverandre, og å få frem den forskjellige betydningen disse begrepene kan tillegges. For å få frem dette må vi imidlertid også trekke inn begrepene objektivitet og tredjepersonsperspektivet da forståelsen av det ene begrepsparet henger nøye sammen med det andre.

En måte å forstå subjektivitet på, er knyttet til målet om å oppnå objektiv erkjennelse og rollen et perspektiv som sådan spiller i en slik kontekst. Det er blitt stadig vanligere å hevde at selv objektiv erkjennelse kun kan oppnås fra et ståsted eller et perspektiv, at det med andre ord ikke finnes et *view from nowhere*, men at et perspektiv må utspringe fra et *somewhere*. Dette 'somewhere', eller 'noen-steds', er førstepersonsperspektivet. Denne type teori hevde at objektiv erkjennelse ikke er mulig med mindre man har etablert et perspektiv denne erkjennelsen skal oppnås fra. Et perspektiv i seg selv er imidlertid ikke nok for å sikre objektivitet. Subjektet må hensettes i et perspektiv som kan gjentas av et hvilket som helst annet subjekt. For å oppnå dette må subjektet fjerne alt det som kun er personlige idiosynkrasier. Når man oppnår dette, har man trådt inn i et tredjepersonsperspektiv, et perspektiv enhver annen også kan tre inn i. Ved å tre inn i dette perspektivet nuller subjektet ut alt det spesifikke ved seg selv og transformeres til et 'man', det vil si et allment subjekt.

¹ Jeg har konsekvent valgt å skrive førstepersonsperspektivet og tredjepersonsperspektivet i et ord, da det etter min mening letter lesbarheten.

Det er dette perspektivet man befinner seg i når man trekker en logisk slutning eller feller en erkjennelsesdom. Denne prosedyren kan gjentas av noen og enhver, og alle vil komme til samme resultat. I denne modellen kan vi tilskrive subjektiviteten to roller: Den ene er å sette likhetstegn mellom subjektivitet og førstepersonsperspektivet, og med det si at subjektivitet er evnen til å innta et perspektiv overhodet, og denne evnen er en nødvendig betingelse for også å kunne innta et tredjepersonsperspektiv, hvilket er en forutsetning for å oppnå objektiv erkjennelse. Den andre formen for subjektivitet ved denne modellen er alle de følelsene og tankene som ledsager – men som ikke er avgjørende for – erkjennelsesdommen. Eksempelvis kan man felle dommen ‘huset er rødt’. Denne dommen felles i tredjeperson og kan gjentas av enhver annen. Men en personlig mening om at eierne av huset burde ha malt det forrige sommer eller at jeg føler ubehag ved å se røde hus, angår ikke denne dommen og kan således sies å være subjektiv.

Det sentrale i en teori om subjektivitet – med objektiv erkjennelse som målsetning – vil være at subjektiviteten og førstepersonsperspektivet er viktige i kraft av at man må ha et perspektiv for overhodet å kunne felle en dom. Subjektiviteten blir primært relevant som en forutsetning for objektivitet. Så fort perspektivet er etablert, er målet å annullere seg selv og fjerne seg fra det personlige.

En annen innfallsvinkel til denne problematikken er å forsøke å bestemme subjektivitet som et fenomen med egenverdi. Det vil si en egenverdi utover det å fungere som mulighetsbetingelse for objektivitet. Dette kan gjøres både fra et indre og et ytre perspektiv. Blant teoriene som anser subjektivitet som et indre fenomen med egenverdi, knytter en av dem subjektivitet til ‘pre-reflekterte’² opplevelser. Det vil si opplevelsene før de er begrepslig definert og har nådd et ‘reflektert’³ nivå i sinnet. I denne sammenhengen vil førstepersonsperspektivet eller subjektivitet være opplevelsene på et pre-reflektert nivå og ‘minheten’⁴ disse er ledsaget av. Tredjepersonsperspektivet vil i denne sammenheng knyttes

² Dette ordet er ment å svare til det engelske *pre-reflective*. Ordet betyr noe i retning av før-begrepslig eller ureflekter. Jeg har imidlertid valgt pre-reflektert fremfor før-begrepslig da dette ligner pre-reflective mest i ordlyd, og jeg ønsker å knytte det opp til Zahavis bruk av ordet. Begrepet vil bli ytterligere forklart og utdypet under seksjonen som omhandler Zahavi.

³ Reflektert erstatter det engelske *reflective*. Det reflekterte er i motsetning til det pre-reflekterte et begrepslig refleksjonsnivå. Men det må ikke forstås som reflektert i betydningen først begrepsliggjort og deretter reflektert over. Reflektert betyr i denne sammenhengen altså omtrent det samme som begrepslig.

⁴ Her har jeg fornorsket det engelske ordet *mineness*. Begrepet vil bli ytterligere behandlet i seksjonen som omhandler Zahavis teori.

til det begrepslige nivået. Denne modellen ligner på den overnevnte, men skiller seg ved tydelig å definere det subjektive som noe pre-reflektert. Og ikke minst; det pre-reflekterte får en primær status i forhold til det reflekterte.

En tredje mulighet er å hevde at pre-reflekterte følelser eller opplevelser, på lik linje med logiske dommer, er fenomener som tilhører den tredjepersonlige sfære. Identiske følelsesreaksjoner eller opplevelser kan oppleves av forskjellige personer på samme måte som logiske dommer kan felles av ulike personer, og følgelig kan også dette sees som noe tredjepersonlig, gitt at den subjektiviteten man er ute etter skal kunne knyttes til et bestemt subjekt. Fra en slik posisjon er én mulighet å gå til den ytre verden for å få finne 'ekte' manifestasjoner av subjektivitet. Det sentrale ved en slik teori er at det tredjepersonlige er noe man må bryte ut av eller fri seg fra, og at dette er en prestasjon. Subjektivitet er ikke noe gitt, men noe man må oppnå. Førstepersonsperspektivet kan man da først tilskrives i ettertid. Altså først etter at man har klart å frembringe en ytre manifestasjon av subjektivitet. Her kan man heller ikke sette likhetstegn mellom førstepersonsperspektivet og subjektivitet, da førstepersonsperspektivet blir noe man må innta for å kunne oppnå subjektivitet, selv om man ikke kan slå fast hvorvidt man faktisk har inntatt et førstepersonsperspektiv før etter man har sett manifestasjonen av subjektivitet i verden. Til forskjell fra begge de overnevnte modellene vil en slik subjektivitetsteori i økt grad forholde seg til praktisk-etiske problemstillinger, fordi tredjepersonsperspektivet er noe man som sagt må arbeide seg ut av.

Poenget med denne korte gjennomgangen av noen mulige begrepsmodeller er å illustrere at begrepene 'førstepersonsperspektiv' og 'subjektivitet' historisk sett ikke er entydig definerte, og at de blir brukt i ulike sammenhenger av forskjellige filosofer. Noen setter likhetstegn mellom subjektivitet og førstepersonsperspektivet, andre mener det er forskjellige fenomener, og atter andre opererer kun med ett av begrepene. Videre illustrerer den mangfoldige bruken av begrepet at subjektivitet kan benyttes om henholdsvis subjektive fenomener, subjektiviteten som fenomen og subjektiviteten som en egenskap ved et fenomen. Dette mangfoldet gjør oppgavens siktemål i dette henseende todelt. På den ene siden vil jeg forsøke å klargjøre hva de ulike filosofene mener subjektivitet faktisk er, og på den andre siden hvilken av teoriene jeg mener har den mest tilfredsstillende forklaringen på fenomenet. For en slik vurdering vil det, som tidligere antydnet, være nødvendig med kriterier for subjektivitet.

1.3. Tentative subjektivitetskriterier

1.3.1. Ugjentagbarhet

Når man forsøker å finne ut hva et fenomen egentlig er, er det hovedsakelig to tilgjengelige innfallsvinkler. Man kan granske fenomenet 'i seg selv', og på den måten bestemme fenomenet positivt ved hjelp av begreper. Den andre muligheten er å belyse fenomenet ved å kontrastere det med fenomenets motsetning slik at fenomenet som undersøkes trer frem. Med andre ord å bestemme fenomenet negativt, å få frem hva det *er* gjennom beskrivelser av det det *ikke* er. Jeg vil også i denne delen kontrastere subjektivitet eller førstepersonsperspektivet med sin motsetning, nemlig tredjepersonsperspektivet og objektivitet, slik at det blir mulig å utlede noen kriterier som kan avgrense subjektiviteten fra sin motsetning.

Som vi så ovenfor er en mulig forståelse av tredjepersonsperspektivet at det er et perspektiv enhver person kan innta, og ikke minst; fra dette ståstedet/perspektivet vil enhver komme frem til samme konklusjon. Det man studerer, vil fremstå på samme måte for alle og enhver, uavhengig av hvilken person som inntar tredjepersonsperspektivet. Av dette kan vi utlede at begrepet gjentakelse er sentralt for at fenomener skal kunne omtales i tredjepersons perspektiv. Det å kunne innta et tredjepersonsperspektiv på et fenomen fordrer at perspektivet som inntas kan gjentas av andre.

Dette illustreres godt innenfor sfærene vitenskap og språk. I vår 'common-sensiske' forståelse av vitenskap, hvis mål er objektivitet eller objektiv sannhet, står muligheten for gjentakelse sentralt. For å kunne verifisere en teori må man nettopp kunne gjenta forsøk eller eksperimenter som er ment å kunne bevise teorien, og således ende opp med samme resultat. Uten dette metodologiske kravet ville vitenskapen utviklet seg i en mer vilkårlig retning, da muligheten for å avdekke feil eller juks ville blitt betydelig svekket. Det er naturligvis også et poeng at om man eksempelvis hevder det er objektivt sant at 'X vil bli til Y, gitt betingelsene a, b og c' skal dette være sant hver gang betingelsene a, b og c er til stedet, hvis ikke må tesen enten forkastes eller modifiseres. Vel så viktig; dette skal kunne observeres av enhver som gjentar forsøket. Å innta tredjepersonsperspektivet er med andre ord å innta perspektivet til enhver annen, og ikke minst å innta et perspektiv som enhver annen kan gjenta.

Det samme gjelder i stor grad for en 'naiv' forståelse av språk og begreper, det vil si, at ethvert begrep har en objektiv betydning, gjør det mulig å gjenta begrepet på et senere tidspunkt for å få frem den samme betydningen. Likeledes må begrepet kunne benyttes av en annen person uten å skifte betydning. Uten disse kvalitetene ved språk og begreper ser kommunikasjon ut til å være umulig. Hvis meningen til et begrep ikke er noenlunde fiksert

vet man ikke hva som menes når noen bruker begrepet, og følgelig kan man ikke kommunisere. Felles for begge sfærene – språk og vitenskap – er prinsippet om gjentakelse som på sin side forutsetter bruken av regler, det vil si allmenne retningslinjer. For å sikre at gjentakelsen leder til samme resultat – det være seg i forbindelse med et eksperiment eller en setning – må man følge visse regler. I kraft av sin allmenne karakter sørger reglene for at i gjentakelsen blir alt det personavhengige fjernet.

Grunnen til at jeg velger å redegjøre for det jeg kaller naive eller common-sensiske forståelser av språk og vitenskap, er simpelthen fordi disse sidene ved språket og vitenskapen i liten grad vil bli diskutert ytterligere i denne oppgaven. Jeg er naturlig nok klar over at det finnes svært raffinerte teorier om både språk og vitenskap når det kommer til spørsmålet om objektivitet, men dette er ikke oppgavens hovedtematikk. Ei heller ønsker jeg å fremme en tese om at disse områdene som jeg nå har fremstilt som tredjepersonlige og objektive fenomener, på grunn av de problemer språkfilosofien er kommet til, i bunn og grunn egentlige er førstepersonlige og subjektive. Jeg vil forutsette at det innenfor begge disse sfærene faktisk gir mening i å bruke begrepene objektivitet og tredjepersonlig, på tross av at en del teoretikere vil bestride dette. Snarere enn å problematisere dette er målet med denne oppgaven å påvise en egen sfære som det gir mening å kalle subjektiv eller førstepersonlig, og det er på dette området jeg vil konsentrere min argumentasjon.

Det denne redegjørelsen skal lede frem til er et subjektivitets- og ikke et objektivitetskriterium. Min påstand er at i dette tilfellet kan man benytte tredjepersonperspektivet sin motsetning. Det første kriteriet for subjektivitet blir da at det ikke kan gjentas. At det er 'ugjentagbart'⁵. Om subjektivitet kunne gjentas ville det bli vanskelig å skille det fra det jeg til nå har omtalt som tredjepersonlig. I vitenskapen er gjentakelse det å gjenta noe etter et sett med regler eller en bestemt prosedyre. I den sammenhengen ser det ut til at det er selve prosedyren og ikke den som utfører den, som er det sentrale. Ergo forsvinner det subjektive i prosessen, da subjektet kan erstattes med et hvilket som helst annet subjekt. Når man⁶ skal innta et tredjepersonsperspektiv er målet å fjerne det spesifikke ved et

⁵ Her har jeg valgt å konstruere et eget ord (ugjentagbarhet) siden dette kriteriet blir nevnt flere ganger i løpet av oppgaven og formuleringen "kan ikke gjentas" blir unødvendig komplisert.

⁶ Her er det verdt å merke seg at dette 'man' er et jeg eller et subjekt som prosessen gjør til et man eller en tredjeperson.

bestemt subjekt, men når man skal innta et førstepersonsperspektiv er det nettopp det spesifikke ved et bestemt subjekt eller fenomen man er ute etter. Følgelig er subjektivitet noe ugjentagbart.

Her må det imidlertid tilføyes at det finnes filosofer som har konstruert subjektivitet som et generelt og ikke et spesifikt trekk ved subjektet, og disse ville trolig stilt spørsmålsteget ved hvorvidt ugjentagbarhet er sentralt for subjektivitet, noe som vil være et tilbakevendende tema i denne oppgaven. Subjektiviteten vil fra et slikt ståsted snarere beskrives som en akt som kan gjentas av et ubegrenset antall subjekter. Slike teorier vil ikke fremheve det partikulære ved et bestemt subjekt, men snarere hva som skiller et subjekt fra et objekt. Slik sett mister det første kriteriet noe av sin kraft da det ikke er konsensus rundt dette. Jeg mener allikevel at det er hensiktsmessig å ha det med fordi det fokuserer diskusjonen om fenomenet subjektivitet rundt et sentralt begrep innenfor den objektive sfære og således kan bidra til å få frem forskjeller på subjektivitet og objektivitet.

1.3.2. Ureduserbarhet

Det andre subjektivitetskriteriet er 'ureduserbarhet'⁷. Å redusere noe vil si å forklare et fenomen ut fra bestanddelene det er bygget opp av, betingelsene det har oppstått fra, lovene det er styrt av eller lignende, altså å tilbakeføre fenomenet (som uforstått) til faktorer som allerede er kjente. Det typiske språklige uttrykk for reduksjon er følgelig; X er ikke noe annet enn a og b, altså faktorer som ansees for kjente. Poenget med en vellykket reduksjon er at den skal gi en fullgod forklaring på fenomenet den søker å forklare. Hvis det er aspekter ved fenomenet som ikke er fullgodt forklart i reduksjonen, har den feilet. Reduktive forklaringer er vanlige i vitenskapen der man forsøker å fange inn fenomener i lover, og på bakgrunn av disse gjøre prediksjoner. Eksempelvis vil fenomenet 'eplet faller til bakken' kunne forklares ut fra massen til eplet og jorden, samt gravitasjonslovene. Hvorvidt eplet er rødt eller ikke angår ikke undersøkelsen, og er derfor noe man kan se bort fra. Når man ser bort fra alle egenskapene som ikke angår undersøkelsen muliggjør man en gruppering av objekter etter et sett med egenskaper. Med henblikk på å falle til bakken blir objektet redusert til sin egen masse. Men selv om alt annet sees bort fra, er likevel reduksjonen vellykket fordi den forklarer det den har satt seg fore, nemlig hvorfor eplet faller til bakken, og det vil eplet gjøre uavhengig av om det er rødt eller grønt.

⁷ Her har jeg også for enkelthetskyld valgt å konstruere et eget ord, ureduserbarhet, for å slippe å skrive 'kan ikke reduseres' gjentatte ganger.

I denne sammenhengen forholder vi oss til to typer subjektivitet. På den ene siden kan vi snakke om subjektive fenomener, på den andre det subjektive ved et fenomen. Enkelt sagt må vi skille mellom subjektiviteten som substans og subjektivitet som egenskap. I begge tilfeller vil en reduksjon være problematisk. Ved å redusere et subjektivt fenomen til noe underliggende og allerede kjent, forsøker man å gruppere fenomenet i en klasse med objekter. Men om fenomenet lar seg gruppere med objekter er det ikke subjektivitet. Dette argumentet bærer naturlig nok preg av å være sirkulært: Hvis et fenomen kan reduseres er det ikke subjektivt, og et fenomen er subjektivt i kraft av blant annet å være ureduserbart. Imidlertid forsøker jeg ikke *her* å fremføre et argument for at det faktisk finnes subjektive fenomener, men jeg ønsker å få frem at om noe med rette skal kunne kalles et subjektivt fenomen, må det være ureduserbart. I den forstand er påstanden ganske enkel. Hvis et fenomen skal kunne kalles subjektivitet kan det ikke være, eller reduseres til objektivitet.

Tilsvarende vil det være problematisk å foreta en reduksjon av subjektivitet som en egenskap ved et objekt eller fenomen. Det er mye mulig at et fenomen med subjektive egenskaper har andre egenskaper til felles med andre objekter og at man kan si noe konstruktivt om fenomenet på bakgrunn av en slik sammenligning. Men når det gjelder å gjøre rede for det subjektive ved et fenomen vil en slik reduksjon bære galt av sted. Reduksjonens mål er nettopp å gjøre fenomener like, og da blir det subjektive eller spesifikke ved fenomenet borte. Følgelig må et subjektivt fenomen forstås på egne premisser, hvis ikke fjerner man seg fra det man ønsker å forklare. Derfor mener jeg ureduserbarhet også er et sentralt subjektivitetskriterium.

Til sist må det gjøres et par tilføyelser. For det første mener jeg ikke å ha trukket opp tilstrekkelige kriterier for at noe skal kunne kalles subjektivitet. Jeg tar ikke stilling til hvorvidt et fenomen som er både ugjentagbart og ureduserbart med nødvendighet må kalles subjektivt eller må tilskrives subjektivitet. Ei heller påstår jeg at disse kriteriene er nødvendige for subjektivitet. Jeg mener ikke at disse kriteriene er en tilstrekkelig grunn til å falsifisere teorier om subjektivitet, der subjektiviteten som presenteres mangler enten ugjentagbarhet eller ureduserbarhet, og følgelig kan kriteriene heller ikke kalles nødvendige betingelser. Snarere vil oppgaven bære preg av å være en kontinuerlig forhandlingsprosess mellom kriteriene og teoriene som vurderes i lys av dem. Derfor har jeg kalt dem tentative. Så kan man kanskje spørre seg om hvorvidt det er hensiktsmessig å benytte seg av dem i det hele tatt. I det følgende vil jeg derfor begrunne hvorfor jeg har valgt å ta dem med.

For det første er subjektivitetsfenomenet vanskelig å undersøke i kraft av de mange forståelsene av fenomenet som eksisterer. Jeg har allerede nevnt at fenomenet tillegges forskjellig mening av ulike filosofer. Derfor mener jeg det er hensiktsmessig med et par kriterier som fokuserer og innsnevrer diskusjonen. For det andre følger det av subjektivitetens motsetningsforhold til objektivitet – som normalt sett er der fornuft eller teori som sådan har sitt gyldighetsområde – at fenomenet som skal undersøkes er vanskelig å teoretisere over. Det er noe u håndgripelig ved subjektivitetsproblematikken som forlanger noen innfallsvinkler eller veier inn. Kriteriene er fikserte og forståelige og bidrar som faste holdepunkter i møte med subjektivitetsfenomenet. Den tredje grunnen er også relatert til spenningsforholdet mellom objektivitet og subjektivitet. Som sagt er gjentagbarhet og reduserbarhet svært sentrale kriterier innenfor vitenskap med objektivitet som siktemål. Således vil jeg hevde, at i en utforskning som søker å komme frem til en sfære som står i motsetning til objektivitet, er det verdt å forsøke å benytte seg av motsatte kriterier.

1.4. Distinksjonen mellom indre og ytre og tradisjonene den springer ut av

Historisk mener jeg det gir mening i å trekke et hovedskille mellom de som behandler subjektivitet som et indre fenomen og noe som er gitt *qua* subjektet, og de som behandler det som noe ytre som må utarbeides av subjektet selv.

Den første tradisjonen starter i moderne filosofi med Descartes. Hans dualisme mellom kropp og sjel, mellom *res extensa* og *res cogitans*, har en del likheter med skillet mellom førsteperson og tredjeperson. Kroppen som befinner seg i den utstrakte verden kan iakttas av alle. Som en del av den utstrakte verden kan den også kvantifiseres etter hvilke primære egenskaper den har: Hvor tung den er, hvor høy den er, hvor bred den er osv. De primære egenskapene kan man kalle tredjepersonlige eller objektive, da enhver vil komme frem til at et bestemt objekt har de samme primære egenskapene. Sjelen derimot er kun tilgjengelig for en selv, og det er her man må lete for å finne subjektiviteten hos Descartes, altså som noe indre som ikke uten videre er tilgjengelig i den utstrakte verden. Det interessante å ta med seg videre, er at ved å vende seg innover i søken etter subjektivitet, blir spørsmålet om subjektivitet og førstepersonsperspektivet nært knyttet til spørsmål om sjelen og selvet. Denne tematikken vil bli tatt opp igjen senere, da flere av posisjonene som vil bli drøftet nettopp legger an beslektede syn på subjektivitet. I en slik indre forståelse av subjektivitet er subjektiviteten *gitt* i den forstand at i kraft av at det eksisterer et subjekt eksisterer det også subjektivitet. Med *gitt qua subjekt* mener jeg altså at subjektivitet er den måte subjektet med nødvendighet er gitt på som en ledsagende omstendighet i enhver form

for erfaring, og derfor ikke er resultat av en prosess der subjektet arbeider subjektiviteten ut. Dette vil jeg komme tilbake til flere ganger i løpet av oppgaven.

Den fremste representanten for den andre tradisjonen i moderne tid er Hegel. Snarere enn å vende seg innover mot sjelen eller selvet, ser Hegel utover og fokuserer på hvordan subjektiviteten manifesterer seg i verden. I posisjoner av denne typen blir subjektiviteten knyttet til arbeid, den må arbeides ut. “At mennesket er en tenkende bevissthet, dvs. hva det selv er, ja, overhodet hva noe er, må det frembringe *for* seg ut fra seg selv” (Hegel, 1986, s. 45). Det beste eksempelet på dette er kunstneren som skaper kunstverket så og si ut av seg selv. Det konkrete kunstverket, som er noe høyst personlig og umulig å gjenta, har åpenbare subjektive elementer ved seg. Ved teorier av denne typen blir subjektivitet primært knyttet til noe ytre, og subjektivitet er ikke noe gitt *qua* subjektet, subjektet må arbeide denne subjektiviteten ut. Imidlertid kan man postulere at det produktet man arbeider ut kan ha opphav i noe indre.

Det er primært to grunner til at jeg har valgt distinksjonen mellom indre og ytre som en rød tråd i behandlingen av subjektivitetsproblematikken. For det første muliggjør det at man kan gruppere filosofer i samme leir uten å ta hensyn til om de er såkalte analytiske eller kontinentalfilosofer, et skille jeg mener har lite for seg i denne sammenhengen⁸. For det andre mener jeg det er en del felles utfordringer teoretikere tilhørende ‘indreleiren’ støter på, nettopp fordi de bekjenner seg til en indre forståelse av subjektivitet. Herunder kan blant annet muligheten for direkte undersøkelse av subjektivitet forstått som noe indre nevnes. Denne og andre utfordringer mener jeg det er fruktbart å få belyst, og de ville ikke kommet tydelig frem uten å bruke denne distinksjonen som en rød tråd.

1.5. Fem posisjoner

Med bakgrunn i de to overnevnte tradisjonene vil jeg presentere fem subjektivitetsposisjoner, hvor av en av dem kun fyller rollen som kritiker. Den første er Kant, hvor det kort fortalt er den transcendentale appersepsjon som representerer subjektiviteten i kraft av å være en forutsetning for at mangfoldet gitt i anskuelsen skal kunne omgjøres til objektiv erkjennelse. Den transcendentale appersepsjonen kan imidlertid ikke selv omdannes til objektiv erkjennelse, men er en forutsetning for denne prosessen. Kant er et godt startpunkt for en slik undersøkelse, da han har hatt meget stor innflytelse på senere filosofi og en del av begrepene

⁸ Tidligere var det uvanlig at subjektivitetsproblematikken overhodet ble behandlet innenfor analytisk filosofi, men nå publiseres det mange artikler og bøker om emnet.

han bruker er blitt overtatt av senere filosofer. Jeg har imidlertid ikke tenkt å gi en fyllestgjørende drøftelse av Kants erkjennelsesteori. Det er kun de sidene som angår subjektivitetsproblematikken jeg vil behandle.

Den andre posisjonen er Dan Zahavi. Zahavi er sterkt influert av Husserl og den fenomenologiske tradisjonen. Hos Zahavi knyttes subjektiviteten i stor grad til et pre-reflektert nivå mellom det begrepslige og det ubevisste. Spesielt viktig er 'minheten' alle opplevelser angivelig skal og må være ledsaget av.

Den tredje posisjonen er Thomas Metzinger og hans *no-self* doktrine. Metzingers funksjon i oppgaven er primært rollen som kritiker og hans kritikk av de to foregående posisjonene, og jeg vil ikke bruke tid på å redegjøre for hans konstruktive prosjekt. Dette fordi han primært er opptatt av prosesser på det sub-bevisste nivået i hjernen og derfor har lite konstruktivt å si om selve fenomenet subjektivitet. Imidlertid er han godt egnet som kritiker, da han benytter seg av en del eksempler som er egnet til å belyse mulige svakheter ved Kant og Zahavis posisjoner.

Første del av oppgaven går med til å behandle de tre nevnte posisjonene. På tross av at de tre teoriene posisjonerer seg forskjellig med henblikk på mange problemstillinger, vil jeg argumentere for at alle tre behandler subjektivitet som et indre fenomen og noe som er gitt *qua* subjektet. Med indre mener jeg her at det er noe som er forbeholdt en person fordi det skjer i ens eget hode, ens egen kropp, ens egen sjel, eller i videre forstand er kjennetegnet av en form for innvendighet. Det vil si at det ikke er synlig eller tilgjengelig for andre, men kun noe som skjer eller oppleves i subjektet. Med *gitt qua subjekt* mener jeg som sagt at subjektivitet er den måte subjektet med nødvendighet er gitt på som en ledsagende omstendighet i enhver form for erfaring og derfor ikke er resultat av prosess der subjektet arbeider subjektiviteten ut.

I andre del av oppgaven vil jeg primært fokusere på Adornos verk *Estetisk Teori* (2004) men jeg vil også komme inn på Alasdair MacIntyres teori om 'det narrative selv'. For Adorno er det kunstverket man må gå til for å finne subjektiviteten. Hos ham er subjektivitet med andre ord noe ytre og ikke minst noe som må arbeides ut. At subjektiviteten ikke er gitt *qua* subjektet stemmer også for MacIntyres teori om det narrative selv, i den forstand at subjektivitet ikke er noe selvsagt, men som vi skal se er det noe uklart om det narrative selv egentlig kan tilskrives den subjektivitet det ved første øyekast ser ut til å representere. Antydningssvis kan jeg si at Adorno krever av subjektiviteten at den ikke er et resultat av regler og allerede etablerte prosedyrer, men at teorien om det narrative selv ikke nødvendigvis

samsvarer med en slik forståelse av subjektivitet. Et sentralt spørsmål i den sammenheng er hvorvidt subjektets livsfortelling kommer før eller etter subjektets levde liv.

Til sist i denne sammenheng bør det nevnes at alle posisjonene med unntak av Adornos behandles i Dan Zahavis (2008, s. 103-110) *Subjectivity an Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*. Det er flere grunner til at jeg har valgt å supplere de fire posisjonene med en behandling av Adornos subjektivitetsteori. For det første mener jeg at de fire posisjonene som Zahavi presenterer har visse svakheter og at enkelte aspekter ved subjektivitetsfenomenet ikke blir grundig nok behandlet. Her mener jeg at Adorno kan fungere utfyllende. For det andre ønsker jeg å behandle Adornos kunstteori i et stramt og allerede eksisterende rammeverk for å se om hans teori står seg i en mer rigid kontekst enn der han normalt blir brukt. For det tredje mener jeg at på tross av at tesen om å skille mellom en ytre og en indre forståelse av subjektivitet er fraværende hos Zahavi, kan den allikevel vise seg fruktbar, og derfor trengs Adornos teori som et supplement til Zahavis fremstilling. Jeg vil også tilføye at på tross av at jeg benytter meg av de samme posisjonene som Zahavi gjør, vil jeg legge dem frem og drøfte dem på et selvstendig grunnlag. Jeg vil følgelig ikke fremlegge Zahavis forståelse av Kants subjektivitetsteori, men min egen.

Videre har jeg ikke tildelt hver filosof et likt antall sider, snarere tvert imot. Adorno er eksempelvis tilskrevet større plass enn de andre. Imidlertid mener jeg at dette lar seg forsvare da det er subjektivitetstematikken som er oppgavens anliggende, og at det har liten hensikt å utdype de forskjellige filosofens øvrige teorier om disse ikke berører temaet som undersøkes her. Når utvalget av tekster og posisjoner er såpass vidt, mener jeg det fordrer en ekstra rigiditet når det kommer til relevans.

2. Del 1: Subjektivitet som noe indre, og gitt *qua* subjektet

2.1. Kant: Subjektivitet og den transcendentale appersepsjon

2.1.1. Introduksjon

Subjektivitetsproblematikken er hos Kant først og fremst knyttet til subjektet som grunnlag og mulighetsbetingelse for objektiv erkjennelse. Dette forholdet kommer til uttrykk i subjektets domfellelse. "... judging ... is a matter of synthesizing, or bringing together, the data of intuition, by means of certain conceptual operations, the categories" (Hubert Schwyzer, 1997, s. 351). Når subjektet dømmer, syntetiseres et mangfold gitt i anskuelsen av kategoriernes konseptuelle operasjoner. Denne prosessen kunne man si mye om, men det er ikke denne oppgavens hovedanliggende. Det er først når vi spør om hvilken forutsetning som må gjøres for at den overstående prosessen skal kunne virke i et subjekt at vi kommer inn på fenomenet subjektivitet. Forutsetningen for det overstående, at mangfoldet gitt i anskuelsen kan tenkes som en enhet, er den transcendentale appersepsjon. Den transcendentale appersepsjon kan foruten persepsjonens enhet knyttes til følgende to kjennetegn ved subjektets kognisjon: Identitet gjennom mangfoldet av opplevelser og at inntrykkene jeg sanser oppleves som mine inntrykk.

Innledningsvis er det også verdt å merke seg at subjektiviteten slik Kant bestemmer den, ikke er knyttet til et bestemt, men til et generelt subjekt: At subjekter i motsetning til objekter har evnen til subjektivitet og denne evnen er lik hos alle subjekter og ikke knyttet til et partikulært subjekt. Videre er ikke den transcendentale appersepsjon en substans, men noe som minner om en logisk form eller et abstrakt prinsipp. Mer om dette nedenfor.

2.1.2. Persepsjonens enhet og opplevelsenes minhet

I tråd med Kants transcendentale prosjekt gir det ingen mening å tro at tingene i verden i seg selv er ordnet. De må ordnes. I denne ordningen formes mangfoldet gitt i anskuelsen om til objektiv erkjennelse av virkeligheten. Den transcendentale appersepsjon er forutsetningen for kategoriernes anvendelse på det i anskuelsen gitte sansemangfold, og dermed at det ordnes slik at det gir objektiv erkjennelse.

Det sentrale her er imidlertid at appersepsjonen selv ikke kan innfanges av den samme prosessen. Den er en forutsetning for at sansningens materie kan ordnes til objektiv erkjennelse, til 'ting', men den kan ikke selv fanges i et sanseintrykk og heller ikke av kategoriene. Som Kant (2009, s. 417, A402) formulerer det: "Nå er det riktig nok svært

innlysende at jeg ikke selv kan erkjenne som objekt det som jeg må forutsette for overhodet å erkjenne et objekt ...”. Som nevnt i innledningen ser det ut til å være en egenskap ved fenomener tilhørende den objektive sfære at prosessen frem til en erkjennelse av dem, må kunne gjentas av enhver og lede til samme resultat. Dette gjelder for sansemangfoldets subsumering under kategoriene, men ikke for den transcendentale appersepsjonen. Den faller således utenfor den objektive sfære i den forstand at den ikke kan erkjennes eller tenkes som noe objektivt erkjent. Spørsmålet blir da hvordan Kant kommer frem til den overhodet.

Måten Kant etablerer appersepsjonens nødvendighet på, kommer frem i følgende sitat: “*Jeg tenker*, må *kunne* ledsage alle mine forestillinger, hvis ikke så ville noe bli forestilt i meg som slett ikke kunne bli tenkt. Og det er jo det samme som at forestillingen enten ville være umulig eller at den i det minste ikke ville være noe for meg” (Kant, 2009, s. 196, B132). Sitatet får frem at om en forestilling skal være min forestilling må denne i prinsippet alltid kunne ledsages av en selvbevissthet om den. Dette betyr ikke at ‘jeg tenker’ rent faktisk alltid ledsager mine forestillinger, men at muligheten for det alltid er til stedet. Dette sørger for “my immediate awareness that simultaneous experiences belong to me” (Scruton, 2001, s. 43). Det at selvbevisstheten sørger for min umiddelbare visshet om at simultane opplevelser tilhører meg, understreker sammenhengen mellom minhet og persepsjonens enhet. Fellestrekket ved alle mine inntrykk og forestillinger er nettopp at de er mine.

For å tydeliggjøre Kants standpunkt her kan vi kontrastere det med hans forgjengers, David Hume. Hume hevdet som kjent at:

...when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. [Videre:] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations (Hume, 1985, s. 300-301).

Feilslutningen Hume gjør her– om vi legger an et kantiansk syn på saken – er at Hume leter etter et sanseintrykk av jeg’et, og forstår ikke at det må være konstituert på en slik måte at det i seg selv ikke kan sanses. Ei heller ser han at scenen han beskriver må være noens scene. På tross av at alt han ser er inntrykk eller ideer, foregår de på hans scene i kraft av den distinkte minheten de alle er ledsaget av. Som Kant selv uttrykker det:

Mangfoldet av forestillinger som blir gitt i en viss anskuelse, ville nemlig ikke alle være *mine* forestillinger hvis de ikke alle tilhørte en selvbevissthet ... Hvis ikke ville de jo ikke fullt ut tilhøre meg. [Videre:] Med hensyn til det mangfold av forestillinger som er gitt meg i anskuelsen, er

jeg meg altså bevisst et identisk selv fordi jeg kaller alle disse *mine* forestillinger som utgjør *én* (Kant, 2009, s.197-199, B132-135).

Dette bringer oss over på neste punkt, nemlig behovet for et underliggende og identisk selv gjennom mangfoldet av opplevelser.

2.1.3. Identitet gjennom mangfoldet av sanselige opplevelser

På bakgrunn av minheten som ledsager alle mine forestillinger kan jeg altså utlede et underliggende, identisk selv, og det er dette som også sørger for persepsjonens enhet. Med underliggende menes her at dette ikke gir seg til kjenne direkte, men at det likevel er en forutsetning for at mangfoldet av sanselige opplevelser skal kunne ordnes til en enhet og ikke forbli et uordnet mangfold. For å få frem viktigheten av et slikt selv, må vi forestille oss hvordan det ville være om det ikke eksisterte.

This apprehension of unity is called “transcendental” because I could never derive it from experience. I could not argue that, because this pain has such a quality, and this thought such another, they must belong to a single consciousness. If I did that, I could make a mistake; I could be in the absurd position of ascribing to myself some pain, thought or perception that belonged, not to me, but to someone else. (Scruton, 2001, s. 44)

Det sentrale her er at det må finnes et underliggende, identisk selv, som ikke selv stammer fra et sanseintrykk. Om dette selvet ikke fantes, mister man det arkimediske punktet man trenger i mangfoldet av opplevelser, for å kunne fastslå med sikkerhet, at det er ens egen og ikke andres smerte man føler. Var det ikke for appersepsjonen, ville med andre ord ikke bare eierskapet til de ulike forestillingene vært uklart, men også selve forestillingen.

2.1.4. Empirisk verifikasjon

Som nevnt er subjektet med sin formgiverevne en forutsetning for at det som sanses kan tenkes som en objektiv enhet. Men subjektet eller den transcendentale appersepsjonen kan ikke selv erkjennes fordi man ikke kan anvende kategoriene på den på samme måte som man kan det på sansemangfoldet gitt i anskuelsen. I det man spør hva den transcendentale appersepsjonen er, eller forsøker å bestemme den som noe annet enn en mulighetsbetingelse for objektiv erkjennelse, beveger man seg ut av Kants filosofi. Den transcendentale appersepsjon er ingen substans som kan erkjennes på lik linje med objekter⁹.

⁹ Det at den transcendentale appersepsjonen ikke kan erkjennes, men er selve forutsetningen for objektiv erkjennelse, er en av romantikernes ankepunkter mot den kantianske filosofi. ... (forts.)

Her må vi imidlertid stoppe opp og spørre oss om postulatet om en ikke-empirisk entitet overhodet virker plausibelt. Den transcendentale appersepsjon kan åpenbart ikke verifiseres empirisk, og kanskje enda verre, den kan grunnet måten Kant har bestemt den på, ei heller falsifiseres empirisk. Med andre ord er det ingen vitenskapelige eksperimenter som kan lede til observasjoner som enten bekrefter eller avkrefter hvorvidt det faktisk eksisterer en transcendentale appersepsjon, være seg som substans eller som abstrakt prinsipp. Dette trenger imidlertid ikke å være en svakhet. Som nevnt i innledningen er det et sentralt aspekt ved subjektiviteten at den ikke skal kunne reduseres til noe objektivt. Forlanger man dette, gir man som Dennett avkall på subjektiviteten som et meningsfullt fenomen overhodet. “First-person science of consciousness is a discipline with no methods, no data, no results, no future, no promise. It will remain a fantasy” (sitert etter: Gallagher & Zahavi, 2008, s. 14). Velger man derimot å holde på subjektivitet som et meningsfullt fenomen er det ikke de empiriske vitenskapene som gir oss de rette ledetråden på hvordan man kan forsøke å forstå den transcendentale appersepsjon. Bird (2006, s. 382) gir oss derimot en nyttig analogi fra geometrien som kan appliseres på det kantianske selvet.

The model from geometry illustrates this style of representation in which the abstract features of the system, Euclidian points and lines, formally represent spatial relations but cannot be exemplified directly in experience. This inability to exemplify such pure abstract items in experience may tempt us to commit the rationalist basic fallacy and to infer their existence as things in themselves beyond experience.

Som det fremgår av sitatet kan den transcendentale appersepsjon sammenlignes med punkter og linjer i Euklids geometri. Disse er essensielle for hele systemet – uten dem ville det være umulig for Euklid å etablere de første premissene som utgjør grunnlaget for hele hans geometri – men de er abstrakte i den forstand at de ikke kan eksemplifiseres direkte i den empiriske verden. Med dette vil Bird understreke at vi simpelthen må godta at de er abstrakte egenskaper ved det geometriske system, dvs. i seg selv er abstrakte, men i systemet er de bestemte geometriske figurer. Det samme gjelder for den transcendentale appersepsjon. Det at den ikke kan gis en empirisk manifestasjon er verken ensbetydende med at den ikke finnes eller at den finnes som en ‘ting i seg selv’ hinsides vår fatteevne. Den er simpelthen en abstrakt egenskap og forsøk på å sanse, eller på annen måte å gi den en objektiv bestemmelse er fånyttet, den kan og må deduseres i Kants betydning av ordet.

De hevder at hvis den skulle tilskrives rollen som forutsetning måtte den også kunne erkjennes. En uerkjent, ja til og med uerkjennbar grunn er ifølge dem ingen grunn.

2.1.5. Indre eller ytre subjektivitet?

La oss nå gå til det som er oppgavens anliggende og spørre om subjektiviteten det dreier seg om hos Kant er noe indre eller noe ytre? Den er åpenbart ikke noe ytre. Ytre fenomener tilhører det sansbare som kan gjennomgå formingsprosessen, og av det jeg har sagt ovenfor følger det at disse fenomenene – i det de gjennomgår formingsprosessen – tilhører den objektive og tredjepersonlige sfære. Men er det åpenbart at subjektiviteten for Kant er noe indre?

Den er ikke noe indre i den forstand at den kan lokaliseres som en fysisk entitet for eksempel i hjernen. Det dreier seg altså ikke om noe tilsvarende en kartesiansk konglekjertel. Bird antyder i sitatet ovenfor at den er en abstrakt egenskap, og således burde vi kanskje verken kategorisere den som noe indre eller noe ytre, men operere med en egen sfære for abstrakte fenomener. Imidlertid kan vi forstå begrepet indre på en annen måte enn lokalisering i rom. Det at appersepsjonen kun er min egen appersepsjon og ingen andres, at det er den som er forutsetningen for at mine forestillinger oppleves som mine osv. mener jeg er gode nok grunner for å slå fast at det dreier seg om en form for 'innvendighet'. En 'innvendighet' i den forstand at den transcendentale appersepsjon er knyttet til (men ikke reduserbar til) prosesser som forgår – i kartesiansk terminologi – i den tenkende og ikke i den utstrakte substans. Derfor mener jeg at i kraft av å være en mulighetsbetingelse for en prosess som foregår i sinnet til en enkelt person – og ikke i den utstrakte verden – er subjektiviteten for Kant langt nærmere et indre enn et ytre fenomen.

2.1.6. Hva er subjektivt med den transcendentale appersepsjon?

Så langt bør det ha fremgått at den transcendentale appersepsjonen slik Kant bestemmer den tilhører den subjektive sfære for så vidt den ikke kan være et objekt. Den er ureduserbar i kraft av at man ikke kan dele den opp i mindre elementer, eller forklare den fullgodt ved å vise til et annet fenomen som er mer fundamentalt. Angående gjentagbarhet er det imidlertid en del spørsmål som melder seg. Fra innledningen husker vi at kriteriet om ugjentagbarhet er ment å sikre at subjektivitet blir knyttet til et bestemt fenomen. I denne sammenhengen vil dette si at subjektiviteten knyttes til et bestemt subjekt. Dette skulle tilsi at det er noe unikt ved hver enkelt partikulære transcendentale appersepsjon. Men dette samsvarer ikke med Kants teori.

Ser vi appersepsjonen i lys av prosjektet om å sikre objektiv erkjennelse, ser det ut til å være en nødvendighet at alles erkjennelsesevner fungerer på en identisk måte og det mest identiske i denne måten er den transcendentale appersepsjon. Hvis min innbilningskraft og

forstand omformer et i anskuelsen gitt sansemangfold til forestillingen om en hest, er det nødvendig at din innbilningskraft og forstand ville endt opp med den samme forestillingen gitt at det i anskuelsen gitte sansemangfoldet var det samme. Tilsvarende er det rimelig å anta at enhvers appersepsjon må besørge samme form for minhet, enhet og identitet i mangfoldet av opplevelser. Her kan vi igjen nevne Birds parallell til euklidske punkter. Selve kjennetegnet ved disse er at det ikke er noe som skiller et punkt fra et annet. Riktignok kan man operere med forskjellige partikulære punkter i et tenkt rom, men det er ingen vesensforskjell fra det ene punktet til det andre. På samme måte eksisterer det forskjellige appersepsjoner i kraft av at alle subjekter må antas å ha en, men det er ingen vesensforskjell på disse, de kan med andre ord kopieres og i den betydningen av ordet også gjentas.

Dette poenget er riktignok ingen kritikk av Kant, da hans prosjekt ikke var å etablere subjektiviteten som en egen sfære, ei heller å etablere den transcendentale appersepsjon som noe tilknyttet et partikulært subjekt. Subjektiviteten for Kant er ikke annet en den nødvendige forutsetningen for overhodet å kunne innta et perspektiv. Dette er en generell evne ved ethvert subjekt, og ikke en spesifikk evne ved et partikulært subjekt. Slik sett er subjektiviteten gitt *qua* subjektet. For at noe skal kunne være et subjekt må det kunne innta et perspektiv og dette betinger den transcendentale appersepsjon og subjektivitet. Dette er imidlertid ikke den eneste måten man kan bestemme subjektivitet forstått som et indre fenomen på.

2.2. Dan Zahavi: Subjektivitet som pre-reflektert minhet

2.2.1. Introduksjon

Også Zahavis – i likhet med Kants form for subjektivitet – kan etter min mening klassifiseres som noe indre, selv om vi senere skal se at Zahavi motsetter seg hele distinksjonen mellom indre og ytre. En av de sentrale forskjellene på Kant og Zahavi er at mens Kant utleder appersepsjonen og dermed subjektiviteten som en logisk nødvendighet for i det hele tatt å kunne sanse og tenke i betydningen gi en objektiv bestemmelse av, fokusere Zahavi på en form for opplevd subjektivitet. Den begrunnes med andre ord ikke ved å vise til logisk nødvendighet, men ved å vise til at vi alle føler eller opplever den.

2.2.2. Minhet, bevissthetsstrømmen og the core-self

Det overnevnte poenget kommer godt frem i behandlingen av fenomenet ‘minhet’ som vi så at Kant også opererte med. For Zahavi er det opplevelsesaspektet ved minheten som er det sentrale. Ens egne forestillinger, følelser eller tanker er ikke bare tilfeldige forestillinger,

følelser eller tanker. De oppleves alle som mine. De er med andre ord ledsaget av en opplevelse av å tilhøre meg, de har minhet. Kants 'jeg tenker' er en forutsetning for overhodet å kunne tenke, eller 'ha forestillinger' og er knyttet til det reflekterte nivået. Zahavis minhet, er derimot knyttet til et pre-reflektert nivå hvor det ikke dreier seg om å identifisere forestillinger som mine på et reflektert nivå, men nettopp på et pre-reflektert nivå. 'Alle mine forestillinger oppleves som mine'.

Uten denne minheten ville det være umulig å skille mellom ens egne og andres opplevelser. "If I feel hunger or see a sunrise, I cannot be in doubt or be mistaken about who the subject of that experience is, and it is nonsensical to ask whether I am sure that I am the one who feels the hunger" (Zahavi, 2008, s. 124). Minheten gjør meg umiddelbart oppmerksom på at mine opplevelser er mine, og det er meningsløst å stille spørsmålstegn ved eierskapet til disse. Men til forskjell fra Kant er det ikke noe utenfor opplevelsen selv som avgjør om den oppleves som min eller ikke. "Whether a certain experience is experienced as mine or not, however, depends not on something apart from the experience, but precisely on the givenness of the experience" (Zahavi, 2008, s. 124). Dette indikere en gjennomgående forskjell i det synet på subjektivitet som vi finner hos Kant og Zahavi. Der Kant utleder den transcendentale appersepsjon som et prinsipp – eksternt i forhold til forestillingene den er en mulighetsbetingelse for – argumenterer Zahavi for at egenskapene den transcendentale appersepsjon skal besørge i det kantianske systemet, være seg minhet, enhet eller annet, tilhører måten fenomenet er gitt subjektet på og ikke en evne i subjektet. I dette tilfellet argumenterer Kant for behovet for en selvbevissthet som sørger for at mine forestillinger alltid kan tenkes som mine forestillinger, mens Zahavi på den andre side hevder at forestillingene eller opplevelsene alltid er gitt¹⁰ som mine, og ikke trenger et selv for å 'minhetliggjøre' dem.

På den annen side hevder Zahavi at nettopp denne minheten kan identifiseres som selvet forstått som *core-self* eller *minimal self*¹¹.

It is also possible to identify this pre-reflective sense of *mineness* with a minimal, or core, sense

¹⁰ Her kan man imidlertid problematisere Zahavis posisjon. For i kraft av hva er det et objekt eller en forestilling er gitt et subjekt? Det kan synes som om Zahavi forutsetter at tingene i seg selv er ordnet og i den forstand kan gis subjektet uten at subjektet må forme, eller på annen måte konseptualisere dem, som vil medføre at subjektet har en uformidlet tilgang til tingene i seg selv, noe som i tilfellet vil tilsi at Zahavi må kunne sies å tilhøre en form for naiv realisme.

¹¹ For en mer utførlig redegjørelse av *the minimal self* og *the core self*, se Gallagher (2000).

of self. ... In other words the idea is to link an experiential sense of self to the particular first-personal givenness that characterizes our experiential life; it is this first-personal givenness that constitutes the *mineness* or *ipseity* of experience. Thus, the self is not something that stands opposed to the stream of consciousness, but is, rather, immersed in conscious life; it is an integral part of its structure (Zahavi, 2008, s.125).

For det første foreslår Zahavi å sette likhetstegn mellom selvet og minheten. For det andre foreslår han å inkludere selvet i strukturen til bevissthetsstrømmen. Begge disse grepene gjør at selvet som et selvstendig fenomen – i betydningen noe eksternt i forhold til den rollen det spiller – tones ned hos Zahavi. Han forslår sågar å forandre navnet fra “the subject of experience” til “subjectivity of experience” (Zahavi, 2008, s. 126), som får frem poenget med at det er subjektiviteten som førstepersonsperspektiv eller som opplevelse han er opptatt av.

Så kan man kanskje spørre seg om at mangfoldet av opplevelser forstått som en bevissthetsstrøm må syntetiseres eller enhetliggjøres av et prinsipp eksternt i forhold til bevissthetsstrømmen selv? Dette bestrider Zahavi og argumenter for at bevissthetsstrømmen allerede er individualisert, og trenger derfor naturlig nok ikke et ytterligere individualiserende prinsipp.

It has often been argued that mental life would dissipate into a chaos of unstructured and separate sensations were it not supported by the unifying, synthesizing, and individuating function of a central and atemporal ego. However, as Sartre pointed out, this reasoning misjudges the nature of the stream of consciousness. The stream of consciousness does not need an exterior principle of individuation, since it is, per se, individuated. (Zahavi, 2008, s. 100).

Igjen ser vi at Zahavi argumenterer for at fenomenet det dreier seg om – i dette tilfellet bevissthetsstrømmen – ikke trenger noe eksternt til fenomenet selv for å sikre det et sett med egenskaper. Det er i seg selv gitt med disse egenskapene. Bevissthetsstrømmen er allerede enhetliggjort og trenger dermed – ifølge Zahavi – ikke et enhetliggjørende selv til å besørge dette.

En ytterligere forskjell mellom Kant Og Zahavi det er verdt å merke seg, er at for Kant ledsager minheten begrepsliggjorte forestillinger, hos Zahavi er det derimot snakk om en pre-reflektert opplevelse. “I am not (yet) confronted with a thematic or explicit awareness of the experience as being owned by or belonging to myself. The mineness is not something attended to; it simply figures as a subtle background presence” (Zahavi, 2008, s. 124). Den transcendentale appersepsjons ‘jeg tenker’ kan i prinsippet ledsage enhver forestilling, og en forestilling er allerede begrepsliggjort *qua* kategoriene. Men det er ikke på dette nivået vi finner minheten ifølge Zahavi.

2.2.3. Det pre-reflekterte

Det Zahavi er interessert i for å kunne utvikle sin teori om subjektivitet, er nivået i sinnet mellom det konseptuelle eller begrepslige og det ubevisste. I stedet for å knytte subjektiviteten til logiske nødvendighet slik Kant gjør det, forsøker Zahavi å grave frem et nivå for bevisste opplevelser som går forutfor begrepsliggjøringen av disse opplevelsene. Som vi så hos Kant er de kategoriserte inntrykkene allerede flyttet over i den objektive sfære, enhver kan gjenta prosedyren med samme resultat. Minheten – som det grunnleggende kjennetegn på subjektivitet – Zahavi vil ha frem, er imidlertid tydeligst på et pre-reflektert nivå. Før opplevelsen blir kategorisert eller begrepsliggjort, men allikevel ikke er bevisstløs. Zahavi bruker et eksempel fra Sartre for å illustrere dette mellomnivået.

Assume that you are sitting late at night trying to finish a book. You have been reading most of the day and your eyes are hurting. How does this pain originally manifest itself? According to Sartre, not immediately as a thematic object of reflection, but by influencing the way in which you perceive the world. You might become restless, irritated, or have difficulties in focusing and concentrating; the words on the page may tremble or quiver. Even though the pain is not yet apprehended as a physical object, it is not absent or unconscious (Zahavi, 2008, s. 93).

Poenget kommer spesielt godt frem i den siste setningen: Smerten i øynene manifesterer seg lenge før personen som lider under smerten tenker tanken 'jeg har vondt i øynene fordi jeg har lest for lenge i dårlig lys'. Følgelig gir det mening å snakke om et nivå mellom det ubevisste og det begrepslige eller konseptuelle. Dette nivået er fraværende hos Kant¹². Før anskuelsen og kategoriene har bearbeidet sansemangfoldet fremstår ikke dette for subjektet. Og når det i anskuelsen gitte sansemangfold er ordnet av kategoriene er man allerede på det begrepslige nivået.

Men det begrepslige nivået er ikke slik vi møter smerten originalt i følge Zahavi¹³. Og når vi først er på det begrepslige nivået er på vei til å bevege oss vekk fra førstepersonsperspektivet forstått som min opplevelse.

You can also describe and classify it [smerten] through acquired medical concepts: It is a case of glaucoma. At this stage, the pain is taken as the manifestation of a *disease* and it is now accessible to others who can describe and diagnose it even better than yourself. When you

¹² Det nærmeste man kommer et slikt nivå i Kants teoretiske filosofi er den rollen han tilkjenner den transcendentale innbilningskraften.

¹³ Hele denne utledningen baserer Zahavi på Sartre og det er noe utydelig om han står inne for konklusjonene selv. Imidlertid tar han ikke avstand fra dem, så da mener jeg det er rimelig og også tilskrive Zahavi konklusjonen.

conceive of your pain in a similar manner, you have adopted an alienating third-person perspective on it. (Zahavi, 2008, s. 94).

Det å etablere det pre-reflekterte nivået som et selvstendig nivå mellom det ubevisste og begrepslige, er altså av stor betydning for Zahavi hvis hans begrep om subjektivitet overhodet skal ha noen berettigelse. For i det fenomenet er begrepsliggjort er man på vei over i den tredjepersonlige sfæren, ettersom begreper jo per definisjon er allmenne. Som det fremgår av sitatet, vil smerten om den blir sett som en diagnose, være et fenomen som en lege kan uttale seg bedre om enn deg selv, og fenomenet er følgelig ikke lenger utelukkende forbeholdt subjektet. Det har i kraft av begrepsliggjøringen så å si mistet sin eksklusivitet for individet, det er blitt en viten om et fenomen som kan deles av andre.

2.2.4. Forholdet mellom det pre-reflekterte og det reflekterte

Det pre-reflekterte nivået behøves fordi på det begrepslige nivået er alle ment å kategorisere likt. Hvis smerte ikke var noe annet enn tanken 'jeg har det vondt' uten en forutgående eller ledsagende opplevelse, ligner dette et tredjepersonsfenomen mer enn et førstepersonsfenomen. Setningen eller tanken 'jeg har det vondt' kan gjentas på nøyaktig samme vis av enhver, og dermed er det vanskelig å se det subjektive ved den.

Problemet for Zahavi er hvordan man skal kunne si noe som helst om hva som foregår på dette pre-reflekterte nivået. For så fort man begynner å beskrive konseptualiserer man, og da har man beveget seg vekk fra det førstepersonlige. Men om språk er det vi bruker for å tenke, og tenkningen i dette tilfellet tar oss bort fra det pre-reflekterte nivået, hvordan vet vi overhodet hva som foregår eller hva vi opplever på dette nivået i sinnet?

Zahavi skisserer tre posisjoner man kan innta til forholdet mellom det reflekterte og pre-reflekterte nivået:

On the one hand we have the view that reflection merely copies or mirrors pre-reflective experience faithfully, and on the other, we have the view that reflection distorts lived experience. The middle course is to recognize that reflection involves a gain and a loss. (Zahavi, 2008, s. 95).

I det første alternativet er begrepet identisk med selve opplevelsen i den forstand at begrepet kopierer opplevelsen, i det andre er begrepet en fullstendig fordreining av opplevelsen. I det siste alternativet – som Zahavi stiller seg bak – trekker begrepsliggjøringen noe fra og legger noe til opplevelsen. Imidlertid gir ikke Zahavi noen begrunnelse for hvorfor han velger nettopp dette alternativet, og det ser ut til at det også er et visst metodologisk problem her som

får epistemologiske konsekvenser for subjektivitet forstått som pre-reflekterte opplevelser. Gitt at det man ønsker å finne ut av er hvilken opplevelse en tanke, eller et begrep har sin opprinnelse i, men det eneste man har tilgang på i ettertid er begrepet, og refleksjonen man må benytte i prosessen er begrepslig, hvordan kan man grave seg tilbake til opplevelsen?

Et lignende problem er det følgende: Overgangen mellom disse to nivåene kan være vanskelig fordi det pre-reflekterte nivået er preget av en vaghet det begrepslige ikke er. I en fotnote kommer Zahavi (2008, s.232) inn på dette når han skriver det følgende:

However this does not entail that two experiences that differ in their 'what it is like' cannot intend the same object, nor does it entail that two experiences that are alike in their 'what it is like' must necessarily entail the same object.

Første del av setningen sier at *ett* objekt kan oppleves på forskjellige måter, og andre del sier at du kan oppleve objekt X og Y på samme måte på tross av at disse objektene i seg selv er forskjellig. Slik jeg ser det blir Zahavi nødt til å velge mellom en ekstrem vaghet, eller å flytte problemet et steg lenger ut. La oss se på det siste alternativet først. Hvis det er slik at objekt X kan produsere 'what it is like' a eller b, og 'what it is like' a kan ha opphav i objekt X eller Y, men at det i begge tilfellene er mulig å skille klart mellom a og b, vil det eneste man har oppnådd være å lage et ekstra reflekterende nivå. Gitt at a og b skal kunne skilles klart fra hverandre ser dette ut til å fordre en form for refleksjon på det pre-reflekterte nivået som muliggjør en entydig diskriminering mellom a og b. Mener man at dette er feil, må man akseptere en stor grad av vaghet på det pre-reflekterte nivået, noe som også vil være problematisk for Zahavis subjektivitetsteori.

På det begrepslige nivået kan man gjøre de mest subtile distinksjoner mellom fenomener, men på det pre-reflekterte nivået kan man anta at fenomenene ikke er så klart adskilt at dette er mulig i samme grad. Om vi går tilbake til Sartres eksempel kan vi spørre oss om oppførselen til mannen ikke like gjerne kunne stammet fra noe annet enn såre øyne grunnet dårlig leselys? Irritabilitet og rastløshet kunne like gjerne skyldes at det var lenge siden mannes siste måltid, at lavt blodsukker som var årsaken. Og enda verre, smerten i øynene kunne stammet fra en gryende øyesykdom av adskillig mer alvorlig karakter enn slitne øyne. Poenget er at det pre-reflekterte nivået ikke nødvendigvis utstyrer subjektet som gjennomlever det, med en sikkerhet om hva det er det faktisk gjennomlever. Hvis det skulle forholde seg slik, er subjektet tvunget over til begreper og det tredjepersonlige for å vite med sikkerhet hva det opplever. Men om det definerer sin opplevelse med begreper gjør man den om til noe tredjepersonlig.

2.2.5. Et dynamisk eller statisk selv?

Et annet spørsmål det er interessant å stille seg angående Zahavis forståelse av selvet, er hvorvidt dette er statisk eller dynamisk. Kants selv er identisk over tid og må således anses for å være statisk. På tross av at den transcendentale appersepsjon forholder seg til et mangfold av forestillinger forblir selvet som referansepunkt for disse inntrykkene det samme. Dette er ikke like åpenbart i Zahavis subjektsteori. For det første støtter Zahavi (2008, s.139) seg på Damasio som hevder at “... core consciousness, is disrupted in akinetic mutisms, absence seizures, and epileptic automatisms, persistent vegetative state, coma, deep sleep (dreamless), and deep anesthesia”. Med andre ord avbrytes av og til kontinuiteten til selvet. I og med at selvet for Zahavi ikke er annet enn minheten og den pre-reflekterte opplevelsen av bevissthetsstrømmen, er man avhengig av å ikke være fullstendig ubevisst for å ha et selv. Tilstandene skissert over fører til dette, og dermed forsvinner selvet. Men dette fører ikke nødvendigvis til at enheten i selvet forsvinner hevder Zahavi (2008, s. 132):

To question the unity of mind by pointing to alleged interruptions in the stream of consciousness (dreamless sleep, coma, etc.) is consequently pointless, since one thereby makes the erroneous assumption that it is the *continuity* and *contiguity* between two experiences that makes them belong to the same self, rather than their shared mines, or their shared manner of givenness.

Det er altså ikke kontinuiteten som gjør at to opplevelser kan tilskrives et og samme subjekt, men den samme minheten.

Whereas we live through a number of different experiences, the dimension of first-personal experiencing remains the same. In short, although the self, as an experiential dimension, does not exist in separation from the experiences, and is identified by the very first-personal givenness of the experiences, it may still be described as the *invariant* dimension of first-personal givenness throughout the multitude of changing experiences (Zahavi, 2008, s. 132).

Det at opplevelsen alltid er gitt med en spesiell form for minhet skal følgelig være nok til å sikre et vedvarende selv, og har her således mye til felles med selvet slik Kant bestemmer det. Det bør nå ha fremgått at Zahavi tillegger minheten meget stor betydning, og dette vil jeg komme tilbake til i behandlingen av Metzingers utfordringer.

2.2.6. Intersubjektivitet og distinksjonen mellom indre og ytre

På bakgrunn av redegjørelsen for Zahavis teori så langt er det uproblematisk å klassifisere ham som en som hevder at subjektivitet er et indre fenomen. For ham er spørsmålet om subjektivitet i likhet med Kant nært knyttet til spørsmål om selvet. Riktignok har de

forskjellige oppfatninger hva selvet faktisk er og hvordan det fungerer, men så langt ser de begge ut til å dele oppfatningen om at det er blant visse indre fenomener man må lete om man skal kunne finne noe det gir mening å kalle subjektivitet. I Zahavis tilfelle er det imidlertid ikke så enkelt.

Zahavi motsetter¹⁴ seg nemlig distinksjonen mellom indre og ytre. I tillegg til pre-reflektert minhet, ønsker han nemlig også å inkludere intersubjektivitet i sin teori. Her støtter han seg blant annet på Heidegger (sitert etter Zahavi, 2008, s.163) som hevder at “...the world we are engaged in is not a private world, but a public and communal one”. Sagt på en annen måte er vi allerede i verden med andre. Følgelig må Zahavi åpne for at det pre-reflekterte konstitueres sammen med andre. Hvis dette er tilfellet kan man spørre seg om ikke minheten opphører å være noe førstepersonlig, og forsvinner i det Heidegger (2007) omtalte som *das Man*? Zahavi balanserer her på en tynn line. På den ene siden ønsker han å forbeholde subjektiviteten – forstått som den karakteristiske minheten mine opplevelser ledsages av – det enkelte subjekt. På den andre siden vil han unngå å isolere det enkelte subjektet fra resten av verden og andre subjekter.

Hvis intersubjektiviteten ikke skal være noe annet enn en evne til innlevelse i andres perspektiv er problemet overkommelig. Da kan man først etablere subjektet og dets subjektivitet – som følgelig vil være noe indre – som deretter retter seg ut mot verden og andre subjekter. Men dette er ikke tilstrekkelig for Zahavi som vil hinsides empatitankegangen (Zahavi, 2008, s. 163), og benekter at det fenomenologiske og opplevende selv har likhetstrekk med det kartesianske egoet. “It would consequently be a decisive mistake to interpret the present notion of a core, or minimal, self as a Cartesian-style mental residuum, that is, as some kind of self-enclosed and self-sufficient interiority” (Zahavi, 2008, s. 126).

For å unngå dette må subjektet etableres samtidig med andre subjekter og verden som sådan. Her viser Zahavi til Merleau Ponty: “The subject must be seen as a worldly incarnate existence, and the world must be seen as a common field of experience, if intersubjectivity is to be at all possible (sitter etter Zahavi, 2008, s. 177). Men problemet med å hevde at verden er et felles opplevelsesfelt synes å være at det pre-reflekterte og minheten ikke lenger kan forbeholdes subjektet selv, og følgelig står hele det spesifikke subjektive aspektet i fare for å forsvinne. Zahavi formulerer dilemmaet på en annen måte:

¹⁴ Dette kom frem i spørsmålsrunden etter et foredrag under *Summerschool in Phenomenology and Philosophy of Mind* ved København Universitet, 23-27 august 2010.

We see the anger of the other, we empathize with his sorrow, we comprehend his linguistically articulated beliefs; we do not have to *infer* their existence. On the other hand, there also seems to be something right in the Cartesian idea that the mental life of another is, in some respect, inaccessible... the challenge is to reconcile both intuitions, rather than letting one of them go (Zahavi, 2008, s.154).

På den ene siden er vi umiddelbart i verden med andre, og vi må ikke begynne i vårt eget hode for så å utlede andre og deres følelser. På den andre siden er det noe ved hvert subjekt som er forbeholdt dette subjektet alene. Men det å identifisere denne utfordringen er ikke det samme som å løse den, noe Zahavi heller ikke gjør. Derfor har jeg – når jeg skal klassifisere Zahavi i forhold til distinksjonen mellom indre og ytre – valgt å legge til grunn minheten og det pre-reflekterte – som han tross alt holder fast ved – som noe som er forbeholdt det enkelte subjekt. I og med at det er subjektets indre opplevelser som er ledsaget av minhet og gitt på en førstepersonlig måte, mener jeg det er rimelig å klassifisere Zahavis variant av subjektiviteten som en indre form for subjektivitet. For foruten i kapittelet om intersubjektivitet er det gjennomgående i Zahavis bok at det eksisterer et klart skille mellom subjekter, noe som blant annet kommer til uttrykk i følgende sitat:

Whereas John and Mary can both perceive the exact same cherry, each of them have his or her own distinct perception of it and can share these just as little as Mary can share John's bodily pain. Mary might certainly realize that John is in pain, she may even sympathize with John; but she cannot actually feel John's pain in the same way John does. It is here customary to speak of an epistemic asymmetry and say that Mary has no access to the *first-personal givenness* of John's experience. This first-personal givenness of experiential phenomena is not something incidental to their being, a mere varnish that the experiences could lack without ceasing to be experiences. On the contrary, this first-personal givenness makes the experience *subjective*. (Zahavi, 2008, s. 122).

Med andre ord er det noe som alltid vil være forbeholdt en selv – den førstepersonlig 'gittheten' ved en opplevelse – som igjen er det som konstituerer subjektivitet. Denne førstepersonlige gittheten og den tilhørende minheten mener jeg igjen det er rimelig å kalle noe indre, nettopp fordi den ikke er tilgjengelig for andre, men kun for en selv. Følgelig er subjektiviteten Zahavi omtaler en indre form for subjektivitet.

Dette innebærer også at subjektiviteten for Zahavi er gitt *qua* subjektet. Evnen til subjektivitet forstått som minheten som ledager mine pre-reflekterte opplevelser, er noe subjektet er født med, og ikke noe subjektet selv er må arbeide frem.

2.2.7. Zahavis teori i lys av kriteriene om ugjentagbarhet og ureduserbarhet

La oss nå vende tilbake til de to kriteriene for subjektivitet som skissert i innledningen, og se hvorvidt Zahavis teori tilfredsstiller disse. Også slik Zahavi bestemmer subjektivitet, er dette noe ureduserbart. Det er vanskelig å forestille seg en troverdig reduksjon av minheten uten at noe av det spesielle ved den går tapt i reduksjonen. I spørsmålet om ugjentagbarhet er ikke tilfellet så enkelt.

For kan vi ikke stille spørsmålstegn ved hva som skiller din minhetsopplevelse fra min minhetsopplevelse på samme måte som vi stilte spørsmålstegn vedrørende hva som skilte en transcendentale appersepsjon fra en annen? Selv om vi forbeholder hver enkeltes partikulære minhet, synes denne partikulariteten kun å være en manifestasjon av en slags allmenn minhet. Dette er imidlertid et poeng jeg vil vende tilbake til i *Del 2*, så jeg vil ikke drøfte dette inngående her. Men hvis dette stemmer, ser det ut til å åpne for en større grad av gjentakelse fordi minhetsfølelsen som oppstår ved en opplevelse kan gjenskapes både hos en selv og andre.

En annen innvending man kan rette mot Zahavi er at hans begrep om subjektivitet er vel inkluderende. Gitt at minheten opptrer på et pre-reflektert nivå kan den også tilskrives dyr. Dette trenger ikke være et problem i seg selv, men reiser spørsmålet om hvor substansiell Zahavis begrep om subjektivitet faktisk er. Dette er også et poeng jeg vil komme tilbake til.

2.3. Thomas Metzinger: Utfordringer for Kant og Zahavi

2.3.1. Introduksjon

Felles for både Kant og Zahavi er at de tillegger fenomenet subjektivitet stor betydning, og mener dette er et fenomen man ikke kommer utenom i studiet av bevisstheten. Dette gjelder derimot ikke for Thomas Metzinger som mener at subjektivitetens betydning i stor grad kan nedtones. Selv om han anerkjenner at det finnes subjektive opplevelser på lik linje med Zahavi, hevder han at disse er underlagt et *sub-bevisst* nivå (Metzinger, 2004 s. 2), og om man søker kunnskap om bevisstheten, er det på dette nivået man må lete for å finne svar. Metzinger legger til grunn et teleofunksjonalistisk syn, og utvikler sin representasjonalistiske og funksjonalistiske teori om hva et bevisst opplevd førstepersonsperspektiv er, med utgangspunkt i dette (Metzinger, 2004 s. 1 & 26). Jeg vil imidlertid ikke bruke tid på å redegjøre for hele hans teori om hva som foregår på det sub-bevisste nivået da dette bringer oss vekk fra subjektivitetsproblematikken slik jeg har tematisert den. Ei heller vil jeg bruke tid på hvordan et objektivt og tredjepersonlig nivå kan produsere, eller ligge til grunn for, et

subjektivt nivå, slik Metzinger hevder flere steder (Metzinger 2004, s. 1, 142, 297, 335). I stedet vil jeg bruke ham som en innfallsvinkel til å kaste et kritisk lys over posisjonene til henholdsvis Kant og Zahavi.

En ting som er verdt å merke seg med det samme er Metzingers metode. Han siterer det Dennett (sitert etter Metzinger, 2004, s. 213, 336) omtaler som “[the] ‘philosopher’s syndrome’ – mistaking a failure of imagination for an insight into necessity”. Det at man ikke er i stand til å forestille seg noe, er ikke ensbetydende med at det ikke er mulig. Dette er en begrensning ved fantasien og ikke en innsikt i hva som er nødvendig. Med det mener han at måten verden faktisk er på, ikke er begrenset eller avhengig av menneskelig forestillingsevne. Selv om noe på et gitt tidspunkt i historien er umulig å forestille seg for mennesker, betyr ikke det at virkeligheten ikke er slik. Som et eksempel på dette trekker Metzinger frem sykdommen agnosi, der enkelte pasienter mister all opplevelse av bevegelse fra sin virkelighet.

Who would have thought that the conscious experience of motion *as such* could disappear from one’s reality, leaving everything else as it was before? What we learn from the study of agnosia is that the deep structure of phenomenal experience frequently differs greatly from what we would intuitively take it to be from the first-person perspective (Metzinger, 2004, s. 221).

Metzinger poeng er å kritisere den tradisjonelle, om enn noe karikerte, måten å bedrive filosofi på. Refleksjon fra lenestolen er ikke tilstrekkelig for å få tilgang til hvordan verden faktisk er. Så hva er alternativet hans? Kort oppsummert er det i større grad å forholde seg til resultatene de empiriske vitenskapene kommer frem til. For å få kunnskap om hvordan sinnet og hjernen fungerer, om hva som er mulig og hva som ikke er mulig, bygger Metzinger på empiriske data sanket inn av psykiatere, nevrologer, nevrovitere osv., og systematiserer og fortolker disse for å underbygge sin teori og det tilhørende begrepsapparatet han utvikler. Her er det verdt å merke seg at Metzinger fortolker og trekker slutninger på tross av at innfallsvinkelen til hans filosofiske prosjekt er empiriske funn. Dette vil jeg understreke, da det ikke er min intensjon å hevde at alle Metzingers påstander og konklusjoner er å anse som empiriske fakta.

De empiriske eksemplene brukes imidlertid ikke kun til å bygge opp en konstruktiv teori, de gir også Metzinger argumenter mot en del tidligere teorier om selvet. Metzingers hovedstrategi i kritikken av filosofiske teorier er å trekke frem den bestanddelen eller egenskapen filosofen under kritikk hevder er nødvendig, for deretter å undergrave

nødvendigheten ved å vise til en nevrologisk eller psykisk sykdom der den aktuelle bestanddelen eller egenskapen som påstås å være nødvendig er fraværende¹⁵.

2.3.2. Mot Kant: 'Det finnes intet selv', illustrert ved blindesyn og schizofreni

Hovedkonklusjonen på kritikken rettet mot andre bevissthetsfilosofer kan sammenfattes i en av bokens *Being no one* (Metzinger, 2004, s.1 & 337) gjennomgående påstander, nemlig: "... no such things as selve exist in the world"¹⁶. Dette slår han fast på bakgrunn av sin metode som er å forholde seg til de empiriske funnene de overnevnte disiplinene har kommet frem til. Fordi det ikke er gjort noen empirisk observasjon av et selv i kantiansk forstand i et eneste eksperiment, er det ingen grunn til å tro at det eksisterer. Videre er det heller ingen indisier på at man kommer til å finne det ifølge Metzinger, og ikke minst; det er heller ikke nødvendig å postulere selvet som en teoretisk entitet¹⁷ dvs. mulighetsbetingelse.

Denne kritikken mot Kant kan kanskje synes noe urettferdig da Kant selv gjør det klart at det vil være umulig å forsøke å observere den transcendentale appersepsjon. Begrepet om et selv er hos Kant ikke utledet av empirisk observasjon, men av logisk nødvendighet samt det Kant kaller transcendental nødvendighet. Den transcendentale appersepsjon er en nødvendig forutsetning for overhodet å kunne omdanne sansemangfoldet gitt i anskuelsen til objektiv erkjennelse. Dette aksepterer ikke Metzinger (2004, s. 323) "... many philosophers have drawn the dubious conclusion that the presence of a unified self somehow presents a *conceptual necessity*". Det Metzinger trekker i tvil, er hvorvidt det er logisk tvingende med et selv for overhodet å observere og ha viten om det man observerer. Hvis selvet skulle vise seg å ikke være nødvendig i logisk forstand må eksistensen av det rettferdiggjøres med andre argumenter.

Det er to empiriske eksempler Metzinger benytter seg av som er egnet å bruke mot Kant. Det første er 'blindesyn' og det andre er 'schizofreni'.

Patients with a lesion in the geniculostriatal projection of visual cortex report a scotoma, an

¹⁵ På tross av at Metzinger holder fast ved denne strategien er det verdt å merke seg at svært mange filosofer etter Hume vil bestride at empiri i seg selv gir innsikt i logisk nødvendighet. Dermed kan man stille spørsmålsteget ved hvorvidt empiriske eksempler er egnet til å gjendrive logisk nødvendighet.

¹⁶ Her må det også tilføyes et ytterligere premiss, nemlig at det finnes en og bare en verden, og alt som finnes må finnes i denne. Uten dette premisset kan man operere med et abstrakt prinsipp som ikke finnes i verden.

¹⁷ På tross av at Metzinger såpass tydelig hevder at det ikke finnes selv i verden lanserer han i stedet sitt eget begrep: Phenomenal self model, som han hevder er en egen distinkt teoretisk entitet, en entitet som til forveksling minner om et selv. (Metzinger, 2004, s. 303).

experiential 'blind spot' in the corresponding region of the visual field. This region of their subjective world, as it were, possesses a *phenomenal hole* ... They are surprisingly successful in 'guessing' the presence or absence of target objects within this scotoma, and of discriminating colors and patterns presented within this region. According to first-person reports given by such patients, all these capacities exist without being paralleled by any phenomenal, visual experience (Metzinger, 2004, s. 228).

Pasientene det refereres til her har en flekk i synsfelt som ikke genererer noen bevisst opplevelse om hva som er bak denne blinde flekken. I motsetning til normal blindhet, er pasientene som lider av denne sykdommen ofte i stand til å gjette riktig på hva som befinner seg bak dette blinde feltet. En del av suksessraten kan naturlig nok tilskrives flaks, men det dreier seg altså om et stort nok antall korrekte gjetninger til at det blir statistisk signifikant. Men på tross av at de ofte gjetter riktig har de selv ingen opplevelse av hvilket objekt som skjuler seg bak det blinde feltet. De understreker derfor at svaret de gir oppleves helt vilkårlig, og at det er meningsløst å avkreve noe svar av dem (Metzinger, 2004, s.229). Hvordan kan så dette relateres til den transcendentale appersepsjon?

Situasjonen slik den er beskrevet her tilsier at for det første tar hjernen til seg informasjon om hva som befinner seg bak den blinde flekken og for det andre kan pasientene felle korrekte dommer på bakgrunn av denne informasjonen. Informasjonen ledsages således ikke og kan i prinsippet heller ikke ledsages av 'jeg tenker' da det overhodet ikke er noen forestilling å ledsage. Det at subjektet ikke har noen bevisst opplevelse av den informasjonen hjernen har tatt til seg, umuliggjør også en selvbevissthet knyttet til denne informasjonen. Ikke desto mindre dreier det seg om sanseinformasjon som blir registrert i hjernen, som man kan felle dommer på bakgrunn av, noe den korrekte gjetningen i ettertid vitner om.

Mot dette kan man innvende at dette forutsetter at informasjonen ikke er en forestilling, og derfor spørre seg hvorvidt informasjonen ikke må være noe intensjonelt? Altså om informasjon ikke må være om noe? Og hvis den må det, kan jeg ha informasjon uten å ha forestillinger? Informasjon uten forestillinger omdanner informasjon til en type 'ikke-viten', hvilket synes lite plausibelt. Videre kan man spørre seg hvordan man kan felle en korrekt dom uten en formening om at dommen er korrekt?

Fra et kantiansk ståsted virker disse innvendingene plausible, men bringer oss over på forholdet mellom filosofi og empirisk vitenskap. Kant drev som kjent ikke med empirisk vitenskap, men ønsket å finne betingelsene for at empirisk vitenskap overhodet var mulig. Imidlertid må også et transcendentalt system revideres om de forutsetningene det bestemmer som nødvendige, viser seg å ikke være det. Pasientene som lider av blindesyn er i stand til å

felle korrekte dommer om hva som befinner seg bak et blindt felt. De har selv ingen fenomenal opplevelse av hva som er bak dette feltet, og følgelig heller ingen forestillinger ledsaget av en selvbevissthet om hva som befinner seg bak dette feltet. Likevel gjetter de riktig når de blir avtvunget et svar. Slik jeg ser det, antyder dette at den transcendentale appersepsjon ikke må eksistere med logisk nødvendighet – i alle fall ikke i enhver erfaring – fordi i enkelte tilfeller er hjernen er i stand til å prosessere informasjon som leder til korrekt domfellelse, men informasjonen er ikke ledsaget av selvbevissthet.

I eksempelet med schizofrene pasienter er det Kants påstand om nødvendigheten av at alle mine forestillinger må tilhøre en enhet, og dermed oppfattes som mine, som trekkes i tvil. Mange pasienter med schizofreni lider av at de hører stemmer de ikke vedkjenner seg som sine egne. Metzinger (2004, s. 447) beskriver tre kategorier:

(1) There is a 'first-person' or reflexive type, namely, the hearing of one's thoughts spoken aloud (*thought echo*); (2) the experience of voices speaking to the patient (*second-person hallucinations*); and (3) hearing voices speaking about the patient (*third-person hallucinations*). In all three classes of phenomenal states the property of conscious agency is absent.

Felles for alle tre er at man ikke opplever det som om man selv setter i gang tankene. Og konklusjonen Metzinger trekker av dette rettes direkte mot Kant:

Many classic philosophers of mind have committed the fallacy of concluding *logical* necessity from a simple phenomenological fact, that our phenomenal space of cognitive self-simulation is limited in certain ways. Descartes's *cogito* and Kant's transcendental unity of apperception are prominent examples. What modern cognitive neuropsychiatry shows, and what they could have known had they listened more closely to the schizophrenics of their own time, is that the popular principle that your own thoughts always are your *own* thoughts is by no means a necessary precondition of all experience. (Metzinger, 2004, s. 446).

Det er med andre ord mulig å ha tanker i eget hode som ikke er ens egne. Dette samsvarer ikke med Kants påstand om at alle mine forestillinger må være mine forestillinger og det er de i kraft av den transcendentale appersepsjon.

Nå kan man spørre seg om man ikke kan konstruere eksempelet på en annen måte slik at dette ikke rammer Kants teori. Eksempelvis kan man se for seg at man har forestillinger *om* at man har stemmer i hodet som ikke stammer fra en selv, og disse forestillingene er mine, som igjen i indirekte forstand gjør stemmene til mine.

Imidlertid ser ikke en slik omskriving ut til å få med seg det vesentlige ved

Schizofreni. For jeg kan også ha forestillinger om stemmene til andre reelle mennesker i den virkelige verden, men det gjør ikke disse stemmene til mine av den grunn. Følgelig hjelper det ikke å innføre et metanivå for å minhetliggjøre de fremmede stemmene de schizofrene hører i sitt eget hode. Metzingers poeng med å trekke inn schizofreni som eksempel er ikke å påstå at minhet ikke er et normalt tilleggsaspekt ved tanker tenkt i eget hode, men at det ikke er en nødvendighet. Dette poenget skaper også utfordringer for Zahavis teori.

2.3.3. Mot Zahavi: Minhet er ingen nødvendig betingelse for bevisste opplevelser, illustrert ved schizofreni og Cotards syndrom

Hva er så Metzinger syn på Zahavis teori? Som vi husker, er et av Zahavis mest sentrale begreper 'minheten' alle mine opplevelser er ledsaget av. Denne minheten var igjen i stor grad avgjørende for Zahavis begrep om et *minimal*- eller *core-self*. I og med at Zahavi vektlegger minheten i så stor grad når det gjelder konstitueringen av selvet, er eksempelet med Schizofreni også utfordrende for hans teori¹⁸.

I sitatet ovenfor rapporterer schizofrene om tanker i deres eget hode som ikke oppleves som deres egne. De har både opplevelsen av at andre snakker til dem, og at andre snakker om dem, og ingen følelse av eierskap eller agens knyttet til disse. Ergo må disse tankene oppstå i pasientenes hoder uten at de oppleves som pasientenes egne tanker, og da vil den nevnte minheten være fraværende.

Når fraværet av minhet er unntaket snarere enn regelen kan man spørre seg om dette er alvorlig for Zahavis teori. Det Metzinger får frem ved å trekke frem et patologisk eksempel på hvordan sinnet kan fungere – en metode han som sagt også bruker på mange andre filosofiske begreper – er at minheten ikke er en nødvendighet ved menneskesinnet, og man kan ha opplevelser som ikke er ledsaget av minhet. Om man da har satt likhetstegn mellom den opplevde minheten og *the core-self*, så degrader man selvet fra å være en nødvendig betingelse for menneskelig kognisjon som sådan, til å være et mulig tilleggsprodukt. Dette tilsier videre at minhet er noe som supervenerer på et mer primært nivå, og at minheten vil opphøre om det er ting på det mer primære nivået som ikke fungerer normalt. Metzingers alternativ til et mer primært nivå er som allerede nevnt de prosessene som foregår på det sub-bevisste nivået, og her er det hjernen og ikke selvet som er det sentrale. Denne innvendingen

¹⁸ Her må det nevnes at Metzinger ikke polemiserer mot Zahavi direkte, men eksempelet kan like fullt brukes mot Zahavi.

angår Zahavis teori direkte, som trolig er noe av grunnen til at Zahavi selv velger å bruke plass på å trekke Metzinger kritikk i tvil.

Forsvaret Zahavi presenterer, angriper kritikken ved roten, nemlig rapportene fra de schizofrene pasientene.

It may not be difficult to find first-person statements about thought insertions that, if taken in isolation and at face value, seem to offer ample evidence in support of the claim that some experiential states completely lack a quality of *mineness*. One should, however, not overlook that the subjects of thought insertions clearly recognize that they are the subjects in whom the alien episode occur. They are not confused about where the alien thoughts occur; they occur in the patients' own minds. (Zahavi, 2008, s 144).

Rapportene disse pasientene leverer, lider ifølge Zahavi av en logisk brist. Så lenge tankene faktisk blir tenkt i deres hode er de i større grad deres tanker, enn om tankene hadde blitt tenkt i noen annens hode, og følgelig kan man fortsatt operere med en viss form for minhet. En tanke tenkt i mitt hode er med andre ord ledsaget av en større minhet enn om den ble tenkt i noen andres hode.

Imidlertid kan vi stille spørsmålstegn ved Zahavis appell til logikken på akkurat dette punktet. Selv om det er selvmotsigende at en tanke som finner sted i mitt hode ikke er min egen, så hevder de schizofrene pasientene nettopp dette. Så kan man spørre seg om påstandene fra de schizofrene pasientene er troverdige i den forstand at man bør feste lit til dem eller ikke. Problemet her er imidlertid at minheten som sådan kun er basert på opplevelsen av den, og intet annet. På bakgrunn av vanlige menneskers opplevde minhet mener Zahavi å kunne slutte at den er en nødvendighet ved all opplevelse, at den er selve *the core self*. Deretter antas *the core-self* å være en nødvendig komponent i ethvert subjekt. Men spørsmålet her er om Zahavis induksjon fra noen til alle ikke er urimelig når det tross alt finnes schizofrene som hevder at minheten er fraværende. Å trekke inn troverdighet i denne sammenhengen synes å være en *ad hoc* løsning, da minhet i første omgang kun er basert på opplevelser, og at minheten dermed burde tildeles en rolle som enten mulig eller nødvendig på bakgrunn av alle tilgjengelige¹⁹ og ikke kun noen opplevelser. Schizofreni er uten tvil et avvikstilfelle, men om Zahavi ønsker å tilskrive minheten den sentrale plass han faktisk gjør, kun på bakgrunn av opplevelser, synes det som om rapporter om opplevelser uten en ledsagende minhet presser frem to mulige alternativer. Enten må argumentasjonen for det

¹⁹ Jeg skriver tilgjengelige for å slippe å gå inn på induksjonsproblemet – at det alltid finnes nye tilfeller som i prinsippet kan falsifisere en teori – som vil flytte fokuset over på et tema som ikke angår oppgavens problemstilling.

opprinnelige minhetsbegrepet suppleres med noe annet enn opplevelseselementet som muliggjør at han kan diskvalifisere de schizofrenes rapporter som utroverdige på bakgrunn av et sett med kriterier. Hvis ikke må han åpne for at minhet ikke er et nødvendig fenomen ved subjektet, men kun noe som de fleste subjekter opplever.

Det er ikke bare i tilfellet med schizofreni at minhetsopplevelsen kan være fraværende. Et enda mer ekstremt tilfelle er *Cotards syndrom* der pasientene rapporterer at de er døde. De hevder altså i fullt alvor at de er døde. Minheten er hos dem ikke bare fraværende i forbindelse med enkelte opplevelser, de har overhodet *ingen* følelse av opplevd minhet. Av dette trekker Metzinger (2004, s. 460) den følgende konklusjonen:

It would not constitute a phenomenal *first-person* perspective, but rather a *first-objective* perspective. The 'first object,' for purely functional reasons, persists as the invariant center of reality, because it is tied to an invariant source of internally generated input. Phenomenally, this functional center is the place where things happen, but all of them – as well as the center itself – are not *owned*. The phenomenal property of 'mineness' has disappeared from the patient's reality.

I dette tilfellet er også eierskapet til sitt eget perspektiv helt fraværende. Når man tror at man er død kan ingenting oppleves som ens eget. Disse utsagnene er uten tvil selvmotsigende. Det å være i stand til å oppleve eller uttrykke at man er død er en bekreftelse på at man ikke er det. Når man er død føler eller uttrykker man ikke noe som helst, og følgelig er det å ha evnen til å føle og å uttrykke seg er en bekreftelse på at man ikke er død. Om disse pasientens rapporter om egne følelser hadde blitt vurdert i lys av kravene logikken stiller, ville de blitt falsifisert som inkonsistente. Imidlertid er det i denne sammenhengen ikke pasientenes evne til logisk resonnering som er det interessante, men deres opplevelser. Og disse tilsier ifølge dem selv at de er døde.

Så kan man spørre seg om de ikke overdriver i språkbruken eller om de i det hele tatt snakker sant. Men å konkludere på bakgrunn av denne mistenksomheten krever et troverdighetskriterium. Dessuten er det verdt å gjenta Metzingers argument om at fantasiens begrensninger ikke er ensbetydende med innsikt i hva som er nødvendig. Det at vi synes dette høres utrolig ut, er følgelig ikke en tilstrekkelig grunn til å slå fast at det er umulig. Videre må som nevnt Zahavi forankre minhetsbegreper i noe annet enn opplevelse om han skal kunne avskrive rapporter om fravær av minhet som utroverdige. Ved kun å tillate rapporter om opplevd minhet som troverdige, forutsetter han det han skal begrunne. Dette fremstår tydelig om vi setter opp argumentet slik:

1. Kun rapporter fra personer som hevder at alle deres opplevelser ledsages av minhet er troverdige.
2. Opplevelser ledsages med nødvendighet av minhet.

Problemet her er at 1. som skal lede til 2. savner en begrunnelse som viser til noe annet enn opplevelsene selv. Zahavis teori må derfor suppleres med et troverdighetskriterium om minheten skal sikres en plass som en nødvendig bestanddel ved subjektets opplevelser.

2.4. Oppsummering del 1

2.4.1. Felles grunn: Hvorfor betegnelsen 'indre fenomen' og 'gitt *qua* subjektet' samsvarer med de foregående subjektivitetsteoriene

Felles for den forståelsen av subjektivitet både Kant og Zahavi argumenterer for, og den som Metzinger kritiserer, er at det dreier seg om et indre fenomen. I innledningen definerte jeg subjektivitet negativt i forhold til objektivitet, der gjentakelse er et kriterium på objektivitet. Subjektivitet ble da det motsatte, nemlig noe ugjentagbart som ikke kan gjenskapes av andre. For Kant er dette kort oppsummert selvet eller den transcendentale appersepsjon, for Zahavi er dette selvet som en opplevende dimensjon, først og fremst kjennetegnet ved en karakteristisk minhet som ledsager alle mine opplevelser. Det at subjektiviteten er representert ved selvet og spesifikke karakteristikker ved dette, plasserer etter min mening både Kant og Zahavi trygt i leiren 'subjektivitet som et indre fenomen'. På tross av at Zahavi som vi så ønsker å motsette seg hele distinksjonen mellom indre og ytre, mener jeg å ha påvist at om vi først operer med denne distinksjonen, tilhører Zahavis teori 'indreleiren'.

Et annet fellestrekk er at Kant og Zahavi hevder at subjektivitet er noe som er gitt *qua* subjektet om enn av noe forskjellige grunner. Med 'gitt *qua* subjekt' mener jeg som sagt at subjektivitet er den måte subjektet med nødvendighet er gitt på som en ledsagende omstendighet i enhver form for erfaring og derfor ikke er resultat av prosess der subjektet arbeider subjektiviteten ut. For Kants vedkommende kommer dette frem ved at subjektiviteten er en generell evne ved ethvert subjekt, og ikke en spesifikk evne et partikulært subjekt må arbeide seg frem til. For at noe skal kunne være et subjekt må det kunne innta et perspektiv og dette betinger den transcendentale appersepsjon og subjektivitet. Hos Zahavi kommer dette til uttrykk ved at subjektivitet, forstått som minheten som ledsager mine pre-reflekterte opplevelser er noe subjektet er født med, og ikke noe subjektet må arbeide frem.

Også Metzinger som i stor grad er skeptisk til både begrepet om et selv og til dels også subjektivitet som sådan, har på sett og vis en forståelse av subjektivitet som et indre fenomen. Den forståelsen av subjektivitet han kritiserer, er nettopp subjektivitet bestemt som noe indre, og dermed diskuterer han – med henblikk på distinksjonen mellom indre og ytre – samme fenomen som Kant og Zahavi.

2.4.2. Felles utfordringer for teorier om subjektivitet forstått som noe indre

2.4.2.1. Epistemologiske utfordringer og kriteriet om ureduserbarhet

Men selv om Metzinger forholder seg til forståelsen av subjektivitet som noe indre, reiste hans empiriske eksempler en del utfordringer for både Kant og Zahavi og dere respektive forståelser av hva selvet er. Dette kom særlig i form av kravet til empirisk verifikasjon. I innledningen parafraserte jeg et sitat fra Zahavi som genererte tre spørsmål hvor et av dem var hvorvidt subjektivitet – som noe indre eller ytre – kan gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse. Begge disse – spørsmålet om muligheten for empirisk verifikasjon og mulighet for direkte undersøkelse – angår både Kant og Zahavis teorier.

Det er åpenbart at den transcendentale appersepsjon slik Kant har bestemt den ikke kan verifiseres empirisk, noe Kant eksplisitt selv hevder. Ei heller er den transcendentale appersepsjon et fenomen som kan gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse. I det man forsøker å bestemme den som noe mer enn en forutsetning beveger man seg mot en forståelse av den som en substans, og det ville Kant bestridt. Den kan kun utledes i kraft av å være en nødvendig betingelse for omdannelsen av det i anskuelsen gitte sansemangfold til objektiv erkjennelse. Imidlertid forutsetter dens eksistens at Kant har påvist den transcendentale appersepsjons nødvendighet. Blindesyn- og schizofreni- eksemplene til Metzinger kan tale for at informasjon som leder frem til domfellelse, ikke nødvendigvis må kunne ledsages av selvbevissthet og at forestillinger i mitt eget hode ikke nødvendigvis må oppleves som mine.

For Zahavis vedkommende er det mer uklart hvorvidt minheten kan gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse, eller verifiseres empirisk. Som det har fremgått, er minheten et kjennetegn ved opplevelser på et pre-reflektert nivå. Dette leder til to epistemologiske utfordringer. For det første er det kun ens egne opplevelser som er ledsaget av en minhet man faktisk opplever. Det vil si at en systematisk teoretisering over minheten må basere seg på rapporter fra andre personer. Denne minheten kan med andre ord ikke oppleves av en selv. Dermed kan man enten velge å forutsette at andre opplever den samme minheten som en selv, eller så må man stole på de rapportene andre personer gir. Dette leder igjen til den andre

utfordringen, nemlig at minheten oppleves på et pre-reflektert nivå, og i det man forsøker å begrepsliggjøre den beveger man seg bort fra det førstepersonlige den er ment å være. Den kan med andre ord kun oppleves, men ikke undersøkes direkte, i betydningen reflekteres over. I det man begynner å undersøke den beveger man seg over til et begrepslig og dermed også tredjepersonlig nivå, og fenomenet man i utgangspunktet skulle undersøke har skiftet karakter.

Slik sett har subjektiviteten som noe indre, slik den er bestemt av enten Kant eller Zahavi, noe uholdbar ved seg. Hos Kant kan man i liten grad si noe mer om den enn at den er en forutsetning eller en mulighetsbetingelse, og idet man begynner å beskrive den transcendentale appersepsjon er man i ferd med å tildele den en status som en substans, noe Kant bestrider at den er. Hos Zahavi er subjektiviteten knyttet til et pre-reflektert nivå og det man ønsker å undersøke kan ikke begrepsliggjøres fordi da mister subjektiviteten det som karakteriserer den.

Men denne uholdbarheten – at subjektiviteten ikke kan begrepsliggjøres og utlegges på samme måte som et objekt – er også det som gjør subjektiviteten som et indre fenomen ureducerbart. Om man kunne undersøke den direkte i betydningen observere en form for uformidlet subjektivitet som deretter kunne begrepsliggjøres, ville man behandlet den som et hvilket som helst annet objekt som kunne reduseres til et sett med egenskaper. Av dette kan vi utlede to ting. For det første at subjektiviteten forstått som noe indre – slik den er bestemt av enten Kant eller Zahavi – er noe ureducerbart. For det andre: Det at den er ureducerbar gjør at det er noe ved Metzingers innfallsvinkel som tilsynelatende ikke griper dybden ved subjektivitetsproblematikken. Subjektiviteten er ikke et objekt som kan observeres. Riktignok kan Metzinger benytte empiriske eksempler for å belyse at egenskaper som enhet, minhet, osv. ikke er eksisterende i alle empiriske subjekter, men spørsmålet om det er mulig å se for seg et subjekt uten et perspektiv som sådan ser ikke ut til å være besvart. Således reises spørsmålet om dette er en problemstilling man kan forvente at skal løses av empirisk vitenskap eller om det faller inn under filosofi, forstått som en disiplin som forsøker å grave frem mulighetsbetingelsene for at subjekter overhodet kan bedrive empirisk vitenskap.

2.4.2.2. Ugjentagbarhet

Foruten ureducerbarhet trakk jeg opp et annet subjektivitetskriterium i innledningen, nemlig ugjentagbarhet. Dette blir i mindre grad oppfylt av teorier som bestemmer subjektivitet som noe indre. I Kants tilfellet dreier dette seg om den transcendentale appersepsjon som et allment og ikke et partikulært trekk ved subjektet. Den transcendentale appersepsjon har

ingenting unikt ved seg i den forstand at enhvers transcendentale appersepsjon er identisk. Når prosessen ethvert subjekt foretar i sin kategorisering av verden er identisk, er det vanskelig å trekke frem noe som er spesifikt for et subjekt, rent bortsett fra at det befinner seg på et spesifikt sted til en spesifikk tid, noe også steiner og trær gjør, men som ikke av den grunn tilskrives subjektivitet.

Poenget her er at med sin kopernikanske vending, der orden og form flyttes fra verden og inn i subjektet, er Kant avhengig av at hvert enkelt subjekt som konstituerende instans er helt identiske når det kommer til kategoriseringen av verden. Hvis ikke ville han åpnet for at hver enkelt ser verden komplett forskjellig, som igjen ville umuliggjort begrepet om syntetisk a priori, fordi dette nettopp fordrer at det er en del grunnleggende fellestrekk ved måten forestillingene våre fremstår på. Det vil si at den transcendentale appersepsjon kan gjentas i den forstand at man har mange eksemplarer av samme fenomen. Det er først når vi kommer over i andre del av oppgaven at vi ser hvordan det er mulig å bestemme subjektivitet som noe partikulært, og ikke noe allment.

For Zahavis vedkommende er kriteriet om ugjentagbarhet knyttet til det pre-reflekterte, og særlig til formidlingen fra det pre-reflekterte nivået til det reflekterte nivået. Her må vi skille mellom den pre-reflekterte minheten og de pre-reflekterte opplevelsene. I spørsmålet om minheten er situasjon som for Kants transcendentale appersepsjon. Om vi antar at det ikke er noe vesensforskjell på din og min minhet, foruten at den ene er knyttet til et subjekt og den andre til et annet subjekt, blir den et generelt og ikke et bestemt trekk ved subjektet. Følgelig er den også gjentagbar i den forstand at den kan kopieres.

Opplevelsene på det pre-reflekterte nivået derimot kan bestemmes som partikulære og med det også ugjentagbare. Spørsmålet her blir om opplevelser på dette nivået er så vage at de ikke kan sies å oppleves på et bevisst nivå av subjektet. Altså hvorvidt man kan oppleve noe mer enn at det er et ubestemt *noe* det reflekterte har sitt opphav i? Hvis ikke synes det først å dreie seg om en opplevelse når den har nådd et begrepslig nivå, og da vil denne type opplevelse kunne oppleves av enhver annen og med det kunne gjentas. La meg forsøke å illustrere dette spørsmålet med et eksempel.

Om man har den minste tilbøyelighet til hypokondri, vet man at et kroppslig ubehag – eksempelvis i hodet – ikke er forståelig før man har funnet en tilfredsstillende forklaring på hva ubehaget skyldes. En udefinert fornemmelse av smerter i hodet kan være alt fra en gryende hjernesvulst til en harmløs hodepine helt frem til man henter opplevelsen opp til et begrepslig nivå og klassifiserer den som det ene eller det andre. Om man ikke er i stand til å

resonnere seg frem til om det er det ene eller det andre selv, så går man til legen. Opplevelsen i seg selv er udefinert før den er blitt nettopp, begrepslig definert. Her er opplevelsene klassifisert i tredjepersonlig språk, og det man opplever er det samme som en selv eller andre har opplevd før og kan oppleve igjen. Opplevelsen er preget av å være en gjentakelse av et allerede kjent fenomen og tilfredsstillende ikke subjektivitetskriteriet ugjentagbarhet.

Her kan man kanskje innvende at hypokonderen i det minste kan slå fast at det dreier seg om en form for kroppslig ubehag, så helt uspesifisert er ikke opplevelsen. Dette er i og for seg riktig, men å si at det er en form for ubehag er fortsatt en slutning som trekkes på et begrepslig nivå, men kategorien rommer flere mulige tilfeller enn den diagnosen en lege ville vært i stand til å stille. Dette synes å tale for at også subjektiviteten slik Zahavi bestemmer den er gjentagbar.

Til sist blir spørsmålet om ugjentagbarhet er et kriterium som falsifiserer de overnevnte teoriene, eller om det er kriteriet som blir falsifisert av at det ikke er i stand til å inkludere de to overnevnte subjektivitetsteoriene. Personlig mener jeg det er gode grunner for å beholde ugjentagbarhet som et subjektivitetskriterium, basert på at *gjentagbarhet* er et objektivitetskriterium, og jeg mener det er rimelig å tro at man kan bruke det motsatte som subjektivitetskriterium. Det er imidlertid ikke selvsagt at fenomener som betraktes som motsetninger – i denne sammenhengen subjektivitet og objektivitet – med nødvendighet kan utledes av motsatte kriterier. Slik jeg ser det er det derfor ingen grunn til å konkludere bastant i den ene eller andre retningen i dette spørsmålet. Imidlertid er det verdt å merke seg at verken Kant eller Zahavis teori bestemmer subjektivitet som noe ugjentagbart, noe som igjen antyder at dette kan være et mer generelt trekk ved teorier som behandler subjektivitet som et indre fenomen. Når vi nå går over til andre del av oppgaven vil jeg vise at Adornos teori – som behandler subjektivitet som noe ytre – vektlegger ugjentagbarhet som et meget viktig kriterium for subjektivitet.

3. Del 2: Subjektivitet som et ytre fenomen og et resultat av arbeid

3.1. 'Skinnsubjektivitet'

3.1.1. Introduksjon Adorno

Å trekke inn Adorno i denne konteksten kan ved første øyekast kanskje synes noe merkelig. Adorno er av mange ansett for å tilhøre en relativt spekulativ tradisjon, og kontinentalfilosof brukt som skjellsord passer svært få bedre enn Adorno. Adorno er kjent for å bruke et komplisert språk, og fremstår av og til som nærmest uforståelig. Arild Linneberg, oversetteren av den norske utgaven av *Estetisk Teori* (2004, s.7) skriver det følgende i forordet: "Når jeg har framlagt vanskelige passasjer for tyskkyndige, har svaret vært: Dette er da ikke tysk!".

Men det at Adorno både skriver i et vanskelig tilgjengelig språk og strukturen i verkene hans ikke er like lett tilgjengelig som verker i den analytiske tradisjonen ofte er, er ikke dette et resultat av slurv fra Adornos side, snarere tvert imot. Adorno hadde et meget bevisst forhold til språk. Linneberg (Adorno, 2004, s. 7) uttaler videre:

Han [Adorno] var dessuten en overbevist tilhenger av fremmedord som en utvidelse av språkets poetiske muligheter, og ditto motstander av tilsynelatende lettforståelige 'protokollsetninger'; de var uttrykk for tankens tingliggjøring.

Men det var ikke bare for å motstå tankens tingliggjøring at Adorno valgte å uttrykke seg på måten han gjorde. Det var også en del av hans filosofiske strategi. "His writing deliberately resists easy consumption; the need for powerful expression weights heavier than the desire for direct communication" (Zuidervaart, 1991, s.46). Skrivemåten hans bidro altså til å gjøre uttrykket mer kraftfullt.

På tross av Adornos bevisste forhold til språk og ønske om å ta i bruk et så vidt register som mulig for å motvirke språkets iboende hang til tingliggjøring, ønsker jeg å presse ham inn i en mer rigid kontekst, og jeg vil rekonstruere argumentene hans på en slik måte at de forholder seg til problematikken skissert i *Del 1*. Selv om han tradisjonelt sett verken har blitt satt opp mot Zahavi eller Metzinger tidligere, da disse tilhører en mer analytisk tradisjon, ønsker jeg å rekonstruere argumentene hans slik at Adornos relevans for denne problemstillingen vil tre klart frem.

3.1.2. Subjektivitet som prestasjon

Foruten å skille seg i skrivestil fra de foregående filosofer, inntar Adorno en ganske annen innfallsvinkel til subjektivitetsproblematikken. I samfunnet slik det er nå – preget av

instrumentelle fornuft – er subjektivitet overhodet ikke noe gitt ene og alene i kraft av subjektet. Tesen om gjennomrasjonaliseringen av samfunnet finner vi blant annet i *Oplysningens Dialektik* (1972), skrevet av Adorno sammen med Max Horkheimer. En av hovedtesene i dette verket er at all form for partikularitet fortrenses til fordel for det allmenne. Enhver ting reduseres til et eksemplar av en type, og den partikulære tingen selv mister all egenart og selvstendighet. Dette er ifølge Adorno resultat av en tenkemåte som har vært en sterk drivkraft i vestlig kultur siden Platon, og som ytterligere forsterkes under herredømmet til en kapitalistisk samfunnsform, der enhver ting reduseres til en vare som kan erstattes av en annen vare av samme type. Enda verre er det imidlertid at denne tankegangen preger samværet mellom mennesker, og at også mellommenneskelige relasjoner styres av en instrumentell tankegang der personer kan byttes ut med andre som kan spille samme funksjon.

Dette knytter også subjektivitetsproblematikken, slik Adorno tematiserer den, til praktisk-etiske problemstillinger. I en verden der alt sees fra et tredjepersonperspektiv, etablert i kraft av instrumentell fornuft, er dette tredjepersonsperspektivet noe man må forsøke å løsrive seg fra. Imidlertid er samfunnet på nåværende tidspunkt gjennomrasjonalisert og Adorno finner kun et fenomen som ikke er fullstendig underlagt begrepets, det vil si det allmennes vold, nemlig kunstverket, det være seg som malerier, symfonier, romaner eller lignende.

De forskjellige kunstverkene er resultater av en prestasjon, og på ingen måte noe gitt i betydningen selvsagt. Adorno (2004, s. 11) åpner sågar *Estetisk Teori* med å konstatere at “... hva kunsten angår, er ingenting selvsagt lenger...” noe som understreker at hvorvidt det vil lages nye store kunstverk i fremtiden, er et åpent spørsmål, og om det vil det, så er det noe som må arbeides frem. En annen ting vi kan utlede av dette er det følgende: Ved å la kunstverket være stattholderen for subjektivitet, så anser Adorno subjektivitet som et ytre fenomen. Kunstverkene er del av den ytre verden – de kan observeres, høres eller leses av noen og enhver – og ingen har privilegert tilgang på dem²⁰.

Men Adorno er ikke den eneste representanten for subjektivitet forstått som et ytre fenomen i denne oppgaven. Også MacIntyre med sin teori om det ‘narrative selv’ faller inn

²⁰ Dette er imidlertid noe mer komplisert en slik det fremstår her. For når det kommer til å fortolke verk opererer Adorno med et hierarki av fortolkere i form av blant annet sin ‘Lyttertypologi’, noe som tilsier at enkelte – i fortolkningsøyemed – har en mer privilegert tilgang en andre. Dette forandrer dog ikke på det faktum at kunstverkene er objekter i den utstrakte verden.

under denne kategorien. Kronologisk har jeg valgt å behandle MacIntyres teori først, da dette muliggjør at Adornos begrep om skinnsubjektivitet kan sees i lys av dette.

3.1.3. MacIntyre og teorien om det narrative selv

I innledningen skrev jeg at fire av fem posisjoner jeg vil behandle i denne oppgaven stammer fra Dan Zahavis (2008) inndeling i *Subjectivity and Selfhood*. Den fjerde og siste teorien er teorien om det narrative selv, representert ved MacIntyre. Som MacIntyres boktittel *After Virtue, a study in moral theory* tilsier, er ikke dette en teori som først og fremst omhandler subjektivitet, men moral. En moral der dygdsproblematikk og moralens krise i den moderne verden står i fokus. Imidlertid viser det seg at MacIntyres moralteori i stor grad er avhengig av en bestemt teori om selvet, og med det omhandler den også indirekte den subjektivitetsproblematikken som denne oppgaven dreier seg om. Men før vi kommer inn på dette, la oss ta to skritt tilbake og se på hvorfor behovet om en teori om selvet oppstår for MacIntyre i førsteomgang.

Først slår MacIntyre fast behovet for å forstå handlinger i lys av intensjoner, og intensjoner i lys av hvilken kontekst som gjør dem meningsfulle for agenten.

“We cannot, that is to say, characterize behavior independently of intentions, and we cannot characterize intentions independently of the settings which make those intentions intelligible both to agents themselves and to others” (MacIntyre, 1994, s. 206). Dette skiller seg radikalt fra enhver trykk-støt forklaring av mennesket. I motsetning til et syn som ser på handlinger som et direkte resultat av ytre stimuli, fokuserer MacIntyre på viktigheten av at handlingen må fremstå som meningsfull for agenten, og åpner med det for at rasjonalitet og vurderingsevne spiller en betydelig rolle.

“To ask ‘What is good for me?’ is to ask how best I might live out that unity and bring it to completion. To ask ‘What is the good for man?’ is to ask what all answers to the former question must have in common” (MacIntyre, 1994, s. 218). Foruten at dette sitat også understreker viktigheten av vurderingen av hvilke handlinger som er bra for meg eller for mennesket som sådan, er det verdt å merke seg ordet *unity* som i denne sammenhengen best kan forstås som en kombinasjon av enhet og helhet. Det er ikke nok at enhver handling vurderes ut fra intensjoner og partikulære kontekster. Sett ovenfra må dette igjen vurderes ut fra en overordnet helhet som alt må passes inn i. Det er her behovet for teorien om det narrative selvet kommer inn.

...it has become necessary to say something of the concomitant concept of a self whose unity

resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as a narrative beginning to middle to end (MacIntyre, 1994, s.205). [Og] It is because we all live our narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others (MacIntyre, 1994, s.212).

MacIntyre forsvarer en teori om det narrative selv som kjennetegnes ved følgende elementer: For det første er det narrativet om hele vårt liv sett under ett, med en begynnelse, midt del og en slutt, som tilveiebringer den nødvendige helheten som gir oss noe å vurdere våre handlinger og intensjoner ut i fra, og som tilveiebringer den nødvendige bakgrunnen for hvordan vi kan vurdere hva som er bra for oss selv og hva som er bra for mennesket som sådan. For det andre er det forståelsen av selvet som et narrativ eller en fortelling som muliggjør at vi kan forstå og fortolke andres handlinger og intensjoner på en meningsfull måte. Spørsmålet nå blir hvorfor denne teorien angår subjektivitetsproblematikken?

3.1.4. Hva er subjektivt med det narrative selv?

“... I am what I may justifiably be taken by others to be in the course of living out a story that runs from my birth to my death; I am the *subject* of a history that is my own and no one else's that has its own peculiar meaning” (MacIntyre, 1994, s. 217). Med dette sitatet ser vi at MacIntyres teori ikke bare angår moral og handlingsteori, men kan relateres til subjektivitetsproblematikken. Det er ikke slik at historien om meg er en hvilken som helst historie, den er nettopp *min* spesifikke historie som angir egenarten for meg som subjekt. Den skiller seg fra andres historier, og gir med dette meg en form for unikhhet. Således kan vi utlede at subjektiviteten MacIntyre forsøker å etablere, er en form for partikulær subjektivitet, og ikke subjektivitet forstått som en generell evne ved subjektet slik vi så eksempler på i første del av oppgaven. Ethvert subjekts narrativ skal ifølge MacIntyre være noe partikulært som kjennetegner et bestemt subjekt. Dette fører videre til at MacIntyre indirekte setter seg fore å etablere en form for subjektivitet som er ugjentagbar, i den forstand at subjektets partikulære narrativ er forbeholdt det selv, og kan med det ikke gjentas av andre.

Angående kriteriet om ureduserbarhet blir spørsmålet dermed hvorvidt fortellingen om mitt liv kan redegjøres for på en like tilfredsstillende måte ved hjelp av termer som ikke er forbeholdt meg, men kan brukes til å beskrive enhver annens fortelling. I denne konteksten vil ureduserbarhet være tett knyttet til ugjentagbarhet. For om mitt narrativ som angivelig skal være noe partikulært kan reduseres ned til mindre bestanddeler som også kan inngå i andres narrativer, ser det ut til at i alle fall deler av mitt narrativ kan gjentas av andre.

3.1.5. Det narrative selv, et skinnsubjekt?

En mulig innfallsvinkel til en kritikk av denne forståelsen av selvet, er å avfeie det som en konstruksjon eller illusjon. Det narrative selv er åpenbart ingen substans, og enhver teorier som forlanger at alt som finnes er substanser med egenskaper, vil vanskelig kunne forholde seg til MacIntyres teori. Jeg vil her i stedet forsøke å drøfte teorien på dens egne premisser og spørre hvorvidt MacIntyre egentlig lykkes med å etablere et subjekt det gir mening å tilskrive subjektivitet.

Et av de sentrale spørsmålene i denne sammenheng må følgelig bli hvorvidt fortellingen om deg eksisterer før du har gjennomlevd den, eller om det er en fortelling eller et narrativ som skapes i kraft av at du lever det? MacIntyre (1994, s.212) hevder at “Stories are lived before they are told – except in the case of fiction”. Dette slår entydig fast at livet kommer før fortellingen. Ved en senere anledning hevder han derimot dette:

In my drama, perhaps, I am Hamlet or Iago or at least the swineherd who may yet become a prince, but to you I am only A Gentleman or at best Second Murderer, while you are my Polonius or my Gravedigger, but your own hero (MacIntyre, 1994, s.213).

Dette synes helt klart å indikere at MacIntyre mener at vi bruker eksisterende fortellinger for å gi mening til vårt eget liv.

Spørsmålet som må stilles er i hvor stor grad vi selv skriver historien eller narrativet om vårt eget liv, eller om vi forstår oss selv i lys av allerede eksisterende historier? Dette kan lett bli en ‘høna eller egget debatt’, men det er allikevel av stor betydning for å bestemme hvilken subjektivitetsforståelse teorien om det narrative selvet baserer seg på. Hvis livet kommer først og fortellingen etterpå, tilfredsstilles begge subjektivitetskriterien. Den kan ikke gjentas, da enhver annens fortelling må fortelles på bakgrunn av deres spesifikke liv og dette kan vanskelig tenkes å være identisk med andres. Og den tilfredsstiller kriteriet om ureducerbarhet. Hvis fortellingen kommer etter midt levde liv, må den språklige gjenfortellingen av det utvikles med henblikk på å fortelle dette så nøyaktig som mulig, og da vil ikke en reduksjon til klisjeer og stereotypier være dekkende for det jeg faktisk har gjennomlevd.

Er derimot kronologien omvendt, blir saken en ganske annen. Hvis jeg så å si forstår meg selv i lys av allerede eksisterende historier, reduserer jeg mitt eget liv til en kombinasjon av andres historier og reduksjon er ikke bare mulig, men også den beste måten å forklare livet mitt på. Hva mener jeg med dette? Jo, hvis jeg forstår meg selv som Hamlet i en situasjon og som en svinebonde med håp om prinse-embete i den neste, er det ikke min unike fortelling

som leves, men andres fortellinger jeg 'trer over meg' og lever livet mitt i lys av. Dette trenger ikke nødvendigvis være fortellinger fra fiksjonen. Like reduktivt er det å forstå livet i lys av for eksempel sine foreldres livsfortellinger. Selv om man ikke kan redusere hele sitt liv til en annens, kan man redusere deler av det til å samsvare med en allerede eksisterende fortelling X og en annen del til å samsvare med en fortelling Y. Dette vil igjen føre til at subjektiviteten, i denne fortolkningen av MacIntyres teori, ikke tilfredsstiller de to subjektivitetskriteriene. Om ens egen livsfortelling ikke er annet enn en sammensetning av forskjellige, allerede eksisterende fortellinger, kan hvem som helst gjennomleve de samme fortellingene, og delene av din egen livsfortelling kan gjentas av hvem som helst. Følgelig vil det narrative selvet – i denne fortolkningen – verken være ureduserbart eller ugjentagbart.

Her kan man kanskje innvende at det er kombinasjonen av fortellinger som er spesifikt for ditt liv. At på tross av at de ulike bitene alle har andre 'forfattere' er det kombinasjonen som gjør det til *din* spesifikke fortelling. Men dette umuliggjør ikke en reduksjon. På tross av at det finnes en stor fortelling, er *det* du handler i lys av i den enkelte situasjonen en annens fortelling, og følgelig er det disse man må gå til for å forstå hva som er årsaken til at du handlet som du gjorde i den enkelte situasjon.

Det fremgår at hvorvidt vi skal tilskrive MacIntyres narrative selv subjektivitet forstått som noe ugjentagbart og ureduserbart eller ei, er knyttet til spørsmålet om hvorvidt det er fortellingen eller livet som kommer først. Jeg mener det er rimelig å hevde at MacIntyre heller i retning av at det er fortellingen som kommer først. Som sagt hevder han at handlinger må forstås i lys av intensjoner, som må forstås i lys av en kontekst, som igjen må forstås i lys av et helhetlig narrativ. Alt dette gir oss de nødvendige redskapene for å kunne vurdere hvordan vi skal handle. Men om det er i lys av fortellingen om vårt liv vi skal vurdere hvordan vi handler, må vel denne fortellingen være tilgjengelig for oss før vi handler? Hvis dette er tilfellet forsvinner subjektiviteten forstått som noe ureduserbart og ugjentagbart, da det dreier seg om er å oppføre seg i tråd med en fortelling som eksisterer på forhånd, som enhver annen kan gjenta, og som forstås best som noe som gjelder for alle og ikke spesifikt for deg.

Dette er i og for seg uproblematisk om MacIntyre i likhet med Kant definerer subjektivitet som et generelt og ikke et bestemt, partikulært trekk ved subjektet. I denne sammenhengen ville dette være subjektets evne til å forstå seg selv i lys av et narrativ overhodet. Hvorvidt dette narrative var forbeholdt en selv eller ikke, ville med det ikke angått subjektivitetsproblematikken, nettopp fordi det sentrale ville være evnen til å forstå seg selv i lys av et narrativ. Imidlertid gjør MacIntyre det eksplisitt at det skal være noe unikt ved mitt

bestemte narrativ, noe som tilsier at han forsøker å bestemme subjektivitet som noe partikulært og ikke allment ved subjektet.

3.1.6. Sammenligning av det narrative selvet med de foregående teorier

La oss nå oppsummere hvordan MacIntyre skiller seg fra teoriene om subjektivitet i første del av denne oppgaven. I og med at selvet hos MacIntyre knyttes til et sammenhengende narrativ, er det rimelig å si at selvet her flyttes til noe i den ytre verden. Riktignok er ikke fortellingen manifestert i en fysisk gjenstand – eksempelvis en bok – men ikke desto mindre er denne fortellingen i større eller mindre grad tilgjengelig for andre som resultatet av mine handlinger. Selvet er altså ikke noe som gjemmer seg i inderlighetens mørke. Snarere er det offentlig, og tilkjennegir seg som overordnede begrunnelser for handlinger osv. Dette skiller seg fra selvets mer private karakter både hos Kant og Zahavi.

Dette leder videre til at subjektiviteten ikke er gitt *qua* subjektet i den forstand at narrativet man vurderer handlinger i lys av, ikke er noe medfødt. Snarere må subjektet selv se seg i lys av et narrativ som det må arbeide seg frem til, uavhengig av om dette innebærer å finne frem til andres historier eller å utarbeide et partikulært narrativ som er unikt for en selv. Dette skiller MacIntyres teori fra Kants og Zahavis. Som vi husker fra tidligere, operer både Kant og Zahavi med en subjektivitet som er gitt *qua* subjektet. For MacIntyre derimot – i og med at det dreier seg om er å komme frem til en helhetlig fortelling om seg selv – er ikke fortellingen, i alle fall ikke fullt og helt, gitt. Den må arbeides ut, og slik sett blir subjektiviteten en prestasjon. MacIntyre antyder også at å feile i å utarbeide en slik fortelling, kan føre til et meningstap så stort at man blir suicidal.

When someone complains – as do some of those who attempt or commit suicide – that his life is meaningless, he or she is often and perhaps characteristically complaining that the narrative of their life has become unintelligible to them, that it lacks any point, any movement towards a climax or *telos* (MacIntyre, 1994, s. 217).

Dette fører videre til at det er rimelig å karakterisere MacIntyres selv som noe aktivt også på et bevisst nivå i motsetning til Kant og Zahavis forståelser av selvet. Riktignok er det kantianske selvet aktivt i den forstand at uten kategorienes ordning av mangfoldet gitt i anskuelsen ville ikke tingen kunne fremstå for oss som objektive forestillinger. Men den transcendentale appersepsjon er ikke aktiv i den forstand at man reflekterer eller gjør vurderinger på et bevisst nivå om hvordan sansemangfoldet skal ordnes. Således er

spontaniteten hos Kant noe som skjer uavhengig av viljer og ønsker²¹. Man kan ikke velge om man vil forme et gitt sansemangfold til et eple eller en pære. Ei heller kan man på Zahavis pre-reflekterte nivå velge hvorvidt man vil oppleve noe som smertefullt eller behagelig. Narrativet man velger å forstå seg selv i lys av derimot, jobbes frem på et bevisst nivå. Selv om fortiden ligger fast, og dette med nødvendighet vil være utslagsgivende for hvordan man forstår seg selv, vil det slik jeg forstår MacIntyre likevel være mulig å foreta visse kursendringer med henblikk på hvordan man definerer fortiden, og denne delaktigheten i utformingen av sin egen livsfortelling gjør at MacIntyres selv får en dimensjon av vilje og refleksjon som subjektivitet forstått som noe indre mangler.

Imidlertid husker vi fra tidligere at MacIntyre forsøker å etablere subjektiviteten som et partikulært trekk ved et bestemt subjekt, og ikke et generelt trekk ved subjekter som sådan. Jeg stiller meg imidlertid tvilende til hvorvidt han egentlig lykkes i dette. Dette vil jeg forsøke å underbygge ved å redegjøre for en del av poengene fra Adornos 'Kulturindustri' som jeg mener er egnet til å belyse denne tematikken og som siden vil bringe oss over på Adornos alternative form for subjektivitet, nemlig kunstverket.

3.1.7. Kulturindustri

Adorno ville trolig argumentert for at MacIntyres teori slik jeg har fremlagt den, egentlig ikke beskriver ekte subjektivitet. Det sentrale er nok en gang kronologien mellom levd liv og subjektets narrativ. Det problematiske ved dette forhold vil jeg få frem ved først redegjøre for Adornos standpunkter om kulturindustrien og deretter demonstrere hvordan jeg mener disse også kan appliseres på MacIntyres teori, slik at det fremstår tydeligere hva slags krav Adorno selv stiller til subjektivitet.

Ifølge Adorno er store deler av den moderne kulturen avfortryllet og standardisert. Dette fordrer igjen en spesiell måte å forholde seg til kulturprodukter på fra forbrukernes side.

Enhver skal så at sige spontant forholde sig i overenstemmelse med sit i forvejen ved hjælp av indicier fastlagte 'niveau' og gribe ud efter den kategori af masseproduktet, som er fabrikeret til hans type (Adorno & Horkheimer, 1972, s. 131). [Videre:] For konsumenten er der ikke noget at klassificere, som ikke selv er foregrebet i produktionens skematisme" (Adorno & Horkheimer, 1972, s.132).

Med dette mener Adorno at kulturkonsumentene snarere enn å oppleve kunst som taler til dem som individ, opplever kunst som treffer dem i kraft av at de tilhører en bestemt gruppe.

²¹ Denne tematikken blir imidlertid tematisert i Kants moralfilosofi.

Dette gjør igjen at man forstår seg selv som et eksemplar av typen ‘vi som liker 50-talls jazz’ eller ‘vi som liker krimbøker’. Dette fungerer tingliggjørende på to måter. For det første blir tilhøreren eller leseren til en standardisert konsument som forventes å velge det samme som de andre konsumentene i hans gruppe. For det andre blir fremtidige kulturprodukter produsert for å tilfredsstille de kravene de ulike konsumentgruppene er definert etter. Slik får man en type samlebandskultur der man oppskriftsmessig produserer underholdning. Men hvordan kan dette relateres til MacIntyres teori om det narrative selv?

Analogien jeg vil presentere her, er knyttet til spørsmålet om kronologi: Med henblikk på kulturindustrien blir spørsmålet hva som kommer først, konsumentens utvikling av egen smak, eller produksjonen av kunstproduktet. Med andre ord blir spørsmålet om konsumenten utvikler sin egen smak på et selvstendig grunnlag – hva nå enn det måtte være – eller om han adopterer en smak i kraft av å bekjenne seg til en bestemt konsumentgruppe. Dette vil jeg videre jamføre med kronologien levd liv – versus subjektets livsfortelling. Rekkefølgene på begge fenomenene er av sentral betydning for hvorvidt det dreier seg om subjektivitet eller skinnsubjektivitet.

Når det gjelder kulturprodukter vil det være et tilfelle av skinnsubjektivitet når valget konsumenten tar kun er en gjentakelse av produktutviklerens tidligere valg. Det vil si, om produsenten henvender seg til en homogen kategori og fjerner det som ikke passer inn i eksempelvis kategorien ‘de som liker 50-talls jazz’ eller ‘de som liker krim’, blir ikke konsumet av det aktuelle produktet noe annet enn en stadfesting av at jeg er en som liker 50-talls jazz eller krim. Men tilhørigheten til denne gruppen er ikke forbeholdt meg alene. Enhver kan så å si plassere seg i denne gruppen og den er ikke bestemmende for min egen subjektivitet. Jeg gjentar bare den samme preferansen som andre har ytret før meg, og kan med det reduseres til et medlem av en kategori. Merkelappen skinnsubjektivitet bruker jeg fordi det tilsynelatende dreier seg om noe som er karakteristisk for meg, men ved nærmere ettersyn visere det seg å dreie seg om en identitet jeg deler med en stor gruppe mennesker.

Tilsvarende vil det å leve livet sitt i tråd med en allerede eksisterende fortelling også være et tilfelle av skinnsubjektivitet. Jeg lever tilsynelatende mitt eget liv, men ved nærmere ettersyn viser det seg at jeg lever en annens historie om igjen. Jeg har allerede vært inne på denne problematikken tidligere. For at MacIntyres narrative selv skal være subjektivt – i betydningen noe partikulært ved subjektet – fordrer det at det er noe særegent ved ens egen livsfortelling, og at livet så å si kommer før fortellingen. Men om handlingene vi overveier i en gitt situasjon vurderes i lys av en allerede eksisterende selvforståelse/fortelling tyder det på

at fortellingen må foreligge først, og dermed er den en fortelling som kan 'leves' av hvem som helst.

Til sist i denne diskusjonen er det verdt å gjenta MacIntyres overordnede prosjekt. *After Virtue* er primært skrevet som et verk om moral og diskuterer over et trettitalls sider hvilke konsekvenser dette får for forståelsen av selvet. Selv om MacIntyre et sted hevder at livet leves før fortellingen oppstår, understreker han allikevel at de store linjene i fortellingen allerede er lagt på forhånd: "As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral particularity" (MacIntyre s.220). Foruten den siste bisetningen tilsier dette sitatet at min egen fortelling ikke er så personuavhengig som tidligere antatt. Familien og kulturen overleverer visse premisser til min store fortelling. Følgelig kan også mange sider ved mitt selv forstått som et narrativ reduseres ned til bestanddeler som ikke kun angår meg. Til sist hevder MacIntyre at dette skal konstituere en form for moralsk partikularitet, noe jeg ikke er helt overbevist om. Et tvillingpar som vokser opp i samme familie vil få overlevert akkurat det samme fra kulturen, familien osv. og disse overleveringene vil ikke konstituere noe partikulært for dem, snarere tvert imot, de har disse overleveringene felles og det er uavhengig av deres person.

Men dette får frem at det også er sider ved subjektiviteten slik MacIntyre beskriver den, som kanskje best kan fremstilles som en generell og ikke en partikulær egenskap ved subjektet. Med andre ord at det er subjektets generelle evne til å forstå sitt liv i lys av et narrativ og ikke et bestemt subjekt sitt spesifikke narrativ, som er subjektivitet. Som vi så ville Adorno omtalt dette som skinnssubjektivitet, og jeg vil nå presentere hans alternativ.

3.2. Ekte subjektivitet

3.2.1. Introduksjon

I alle posisjonene vi har vært igjennom til nå, har det vært mulig å bestemme eller rekonstruere subjektivitet som en generell evne. Muligheten for å omdanne et sansemangfold til objektiv erkjennelse og overhodet å innta et perspektiv, at alle mine opplevelser er ledsaget av en distinkt minhet, eller at jeg forstår meg i lys av et helhetlig narrativ, er egenskaper som kan tilskrives de fleste, evt. alle subjekter. Dette fører videre til at kriteriet om ugjentagbarhet må revideres om man legger de overnevnte teoriene til grunn. Om subjektivitet ikke knyttes til et bestemt subjekt eller fenomen, er det heller ingen grunn til at subjektivitet ikke skal kunne gjentas. Men før jeg eventuelt konkluderer med at dette kriteriet må revideres, vil jeg

redegjøre for Adornos estetikk der kriteriet om ugjentagbarhet står svært sentralt, og at subjektivitet klassifiseres som skinnsubjektivitet om det ikke knyttes til noe partikulært. Som nevnt i innledningen er subjektivitetsproblematikken for Adorno knyttet til ønsket om å løsrive seg fra et tredjepersonlig herredømme, noe som gjør hans teori mer politisk enn de overnevnte (med unntak av MacIntyre som har et etisk siktemål med sin subjektivitetsteori i motsetning til Kant og Zahavi). Imidlertid er det ikke innenfor politisk teori at Adorno lanserer det positive bidraget om hva ekte subjektivitet er, men innfor estetikken.

Før jeg går i gang med redegjørelsen er det et par avklaringer som bør gjøres i forkant. For det første er de kunstverkene Adorno omtaler, såkalt store kunstverk. Han operer ikke med noen flytende overgang der et verk kan være dårlig kunst, litt bedre kunst, bra kunst, eller veldig bra kunst. “Begrepet kunstverk impliserer vellykkethet. Mislykkede kunstverk er ikke kunstverk...” (Adorno, 2004, s. 327). Det eneste som blir tildelt merkelappen kunst, er historiens eksempler på store kunstverk, resten blir av Adorno kun omtalt som eksempler på mislykket kunst og ellers ikke diskutert.

Tilsvarende er det en forutsetning at den som betrakter kunstverkene er skikket til det. Meningen til de store massene er helt uvedkommende for ham. For å illustrere dette har han sågar laget en egen ‘lyttertologi’²², og det er kun betraktningene til de som tilhører den øverste divisjonen det er verdt å ta hensyn til. Enkelte ganger kan det nesten virke som om Adorno er den eneste som virkelig forstår seg på kunst.

Begge disse momentene kan virke fremmede på oss da vi gjennom institusjons- og nettverksteorier har vendt oss til at det ikke bare er verkets kvaliteter, men også kunstnerens nettverk og medietekke som er utslagsgivende for at én kunstner kan leve av kunsten sin, mens en annen kunstner må oppgi prosjektet av økonomisk nødvendighet, fordi han ikke behersker spillet som foregår på siden av selve kunstproduksjonen. Likeledes har vi i vår tid vendt oss til å respektere enhvers mening om hva de liker og ikke liker, og kravene til begrunnelser er selv på kunstfeltet relativt begrensede. På tross av dette velger jeg ikke å bruke plass på å diskutere disse sidene ved Adornos kunstteori, og det av følgende grunn: Det som er relevant i denne sammenhengen er hvorvidt det er mulig å anse noen kunstverk som uttrykk for subjektivitet, og ikke hvor grensen bør gå. Det holder at man kan enes om noen

²² Lyttertologien går kort ut på å skissere noen grupper man kan kategorisere de ulike måtene å forholde seg til musikk på. Nedre kategori er de tonedøve og den øverste er ekspertlytteren. For en kort fremstilling av Adornos lyttertologi, se *Røff Guide til Estetisk Teori* (Linneberg, 1999, s. 68-71).

eksempler for å etablere at kunstverket kan spille en bestemt rolle som teoretisk entitet i subjektivitetsdebatten²³. Tilsvarende er det irrelevant for denne diskusjonen hvorvidt populariteten til enkelte verk har økt som et resultat av godt nettverk og opinionstekke, så lenge disse kvalitetene er sekundære i forhold til de spesifikke verkskvalitetene. Dette medfører også at om det finnes et stort flertall som liker verkene fordi de synes det er fint, er det i orden så lenge det også eksisterer en konsensus i academia og blant kunstnerne selv om at dette er et kunstverk av historiske dimensjoner. I eksempelet jeg vil drøfte nedenfor har jeg med viten og vilje valgt Beethovens *Eroica-symfoni* fordi dette ble populært blant massene i sin samtid, men også i ettertidens debatt anerkjent av komponister og akademikere som et av musikkhistoriens fremste verker. Følgelig vil jeg ikke bruke mer tid på diskusjonen om en eventuell gradering av vellykketheten til et verk eller lytterkompetansen, da poenget jeg vil få frem ikke avhenger av en slik avklaring i forkant.

3.2.2. Hva er et kunstverk ifølge Adorno?

3.2.2.1. Originalitet og relevans

Begrepsparet originalitet og relevans er etter min mening et av de mest sentrale aspektene ved Adornos teori om kunstverket. Med originalitet menes at resultatet av kunstproduksjonen ikke kan utledes på bakgrunn av allerede kjente regler²⁴. Man kan altså ikke foregripe hvordan et kunstverk kommer til å bli på bakgrunn av en gitt mengde empiri og kjennskap til et sett med regler som noen lager kunst på bakgrunn av. Som nevnt var Adorno ikke nådig i sin karakteristikk av samfunnet som gjennominstrumentalisert der selv mellommenneskelig interaksjon nærmest er regulert eller styrt av instrumentell fornuft. Den ene sfæren Adorno mener slipper unna denne såkalte rasjonaliteten er kunsten. Det som gjør kunsten til kunst, er nettopp at den ikke kan utledes eller foregripes. Dette bevises hver gang et stort kunstverk blir skapt. Med dette kravet skiller man kunsten fra håndverket, et skille som for øvrig ble trukket opp lenge før Adorno tematiserte det. Et håndverksprodukt er nettopp noe som kan lages etter en oppskrift, kanskje spesielt i tiden etter den industrielle revolusjon da svært mange

²³ Det at store kunstverk er uttrykk for subjektivitet utelukker ikke at mislykkede kunstverk kan være det, men hvor denne grensen bør gå vil jeg ikke bruke tid på da jeg mener det er avklaring som ikke angår hvorvidt det er mulig å forstå kunstverk som uttrykk for subjektivitet. Derfor forholder jeg meg som sagt kun til store verk det er konsensus om at er store verk, slik at jeg slipper å gå inn på en definisjonsdebatt om hva et kunstverk er og hva som skiller et godt fra et dårlig. Dette er et interessant tema, men angår ikke oppgavens problemstilling.

²⁴ Et poeng som for øvrig er helt i tråd med Kants (1995) geniestetikk i *Kritikk av Dømmekraften*.

håndverksprodukter blir masseproduserte i fabrikker. En stol av modell X har så og så lange bein, så og så høy rygg, med den og den fargen. Selv om håndverket her sees som en oppskriftsmessig prosess betyr ikke det at det kan utføres uten ferdigheter, for det å følge en oppskrift forlanger også ferdigheter av utøveren. Poenget er derimot at i håndverksproduksjonen er ønsket resultat gitt på forhånd, og det man gjør, er å gjenta en allerede eksisterende prosedyre. I produksjonen av store kunstverk derimot foreligger det ikke noe eksisterende verk man kan etterligne og det er dette som konstituerer kunstens originalitet. Men hvordan er det så kunstens originalitet viser seg mer konkret?

“Originaliteten er det enkelte verks spesifikke vesen, og står ikke som en vilkårlig motsetning til verkenes logisitet som impliserer noe allment” (Adorno, 2004, s. 300). Kunstverkene blir originale i kraft av sitt spesifikke vesen eller sin partikularitet. Det faktum at et kunstverk har noe som bare det og ingen andre verk (eller andre ting) har, gjør det originalt. Men som andre del av setningen uttrykker står ikke dette i motsetning til verkenes logisitet. Logisiteten er det som knytter verkene til det allmenne og som sørger for at det ikke dreier seg om originalt tøv.

Kunstverkene er ikke begrepslige, og de feller ikke dommer, likevel er de logiske. Det ville ikke være noe gåtefullt med dem, om ikke deres immanente logisitet kom den diskursive tenkningen i møte, selv om den stadig skuffer kriteriene i denne (Adorno, 2004, s. 240).

Dette kan gjøres mer forståelig ved å hevde at det er en viss ‘familielikheter’ mellom et verks logisitet og den diskursive tenkningens logikk. Men det er altså ikke slik at logisiteten er identisk med logikk. For i motsetning til logiske slutninger som kan utledes på bakgrunn av hele det logiske system, kan ikke et konkret verks logisitet foregripes på bakgrunn tidligere verker eller deres logisitet.

Når det gjelder kunstverket er følgelig det partikulære og det allmenne knyttet tett sammen, og dette leder igjen til at kunstverkenes originalitet får en slik dobbelthet ved seg. “På mange måter viser den [originaliteten] seg i en konsekvenslogisk gjennomarbeiding, som middelmådige talenter ikke har evne til” (Adorno, 2004, s. 300). Følgelig henger verkets partikularitet og allmennhet tett sammen. Kunstverket ville simpelthen feile i å være originalt, var det ikke for den konsekvenslogiske gjennomarbeidingen. Denne gjennomarbeidingen knyttes videre sammen med rollen kunstverkets form spiller i Adornos teori. “Det samfunnsmessige avgjørende ved kunstverkene, er det innhold som taler ut av formstrukturene” (Adorno, 2004, s. 397). Ved en grundig gjennomarbeiding av verket sørger

kunstneren for at verket får en form som uttaler et innhold. I dette ligger det også at det som taler igjennom formen slett ikke er banalt eller selvfølgelig, men nettopp originalt.

Men det at kunstverket er originalt er ikke nok, det må også være relevant. Muligheten for å kombinere farger på et lerret, eller tonehøyder i ulike rekkefølger med ulik rytmiske forløp er uendelig. Men for at noe skal være et kunstverk holder det ikke at kombinasjonen av elementer er en annen enn den som forelå tidligere. Det Kant (1995, s. 201) ville omtalt som 'originalt tøv' resulterer ikke i et kunstverk. Kunstverket må også treffe noe hos publikum, det er ikke tilstrekkelig å skille seg fra det som er vært. La meg her forsøke meg på en analogi fra naturen. For hver vellykket mutasjon som oppstår i en art skjer det millioner av feilslåtte mutasjoner. Enhver mutasjon er på sett og vis original – dog ikke intendert slik som i kunstproduksjonen, med mindre man bekjenner seg til kreasjonismen – men det er kun et fåtall av mutasjonene som lever videre og som i overført betydning kan kalles vellykkede. De mutasjonene som overlever har i forhold til de som dør ut, en relevans i forhold til sitt miljø slik at de får forplantet seg.

Man skal selvfølgelig være forsiktig med å trekke en slik parallell for langt. Som nevnt er ikke naturen drevet av intensjoner slik kunstproduksjonen er det. Forhåpentligvis er heller ikke utvelgelsen av hvilke verker som blir stående som vellykket like vilkårlig som i tesen om *the survival of the fittest* i naturen, da et spørsmål om 'fitness' fort blir et spørsmål om å være på lag med tilfældighetene. Ikke desto mindre mener jeg parallellen får frem at originalitet ikke er nok, kunstverket må også være relevant. Men relevant på hvilken måte? For å utdype dette må vi over til kunstens forhold til samfunnet.

3.2.2.2. Kunstverkets dobbeltkarakter

Kunstverkets dobbeltkarakter som autonomt og sosialt faktum, er etter min mening det mest sentrale av Adornos begreper når det kommer til å forstå kunstens relasjon til samfunnet. La oss se på autonomikravet først. Som nevnt mener Adorno at de fleste fenomener i vår verden eksisterer kun som et middel for noe annet. Dette gjelder imidlertid ikke kunsten som kun eksisterer for sin egen skyld og dermed er autonom, eller selvbestemmende på en slik måte at mål-middel rasjonaliteten ikke har klart å subsumere den under seg. Men om dette var alt som karakteriserte kunsten, ville vi få det samme problemet som med originaliteten ovenfor. Hvis dette er en sfære som eksisterer kun for sin egen skyld hvorfor er den da viktigere enn det å spille bridge, eller å stable korthus? Her kommer den andre siden av kunstverkets dobbeltkarakter inn, nemlig kunsten som *fait social* eller sosialt faktum. Kunstverket springer ut av sin egen samtid og utsier også noe om denne. Det er dette som gjør kunsten relevant.

Linen Adorno balanserer på her er tynn. På den ene siden kan han ikke la kunsten bli et middel for en samfunnsmessig frigjøring for da vil den miste sin autonomi. På den annen side må kunsten ha en viss tilknytning til samfunnet, for hvis ikke mister den all sin relevans. Måten Adorno løser dette på, er å konstruere det noe paradoksale begrepet 'kunstverkets dobbeltkarakter'. Kunsten er begge deler – både et autonomt verk og et sosialt faktum – men til forskjellige tider. Kunstverket oppstår ut av samfunnet, løsriver seg fra det og blir autonomt, for så å fortolkes og med det å tilbakeføres til det samfunnet det oppstod ut fra.

I førsteomgang er det gjennom kunstnerens delaktighet i samfunnet at kunstverket er knyttet til samfunnet.

Subjektets andel i kunstverket er selv et stykke objektivitet. I kraft av sitt uunngåelige mimetiske moment, er kunsten riktignok substansielt sett noe allment, men den kan likevel bare bli allmenn gjennom enkeltsubjektenes uoppløselige idiosynkrasi (Adorno, 2004, s. 81).

Det er altså gjennom kunstnerens varhet på omgivelsene rundt seg at samfunnet på et vis bringes inn i verket. Det er imidlertid verdt å merke seg at det ikke er snakk om eksplisitt samfunnstematikk. "[D]e uløste antagonistiske motsigelsene i realiteten, vender tilbake i kunstverkene som immanente formproblemer" (Adorno, 2004, s. 19). Ergo trenger ikke kunstneren å forholde seg bevisst til det samfunnsmessige. Det viktige er at han beskjeftiger seg med kunsten som kunst.

Men også i selve arbeidet med kunstverket er det tydelig at verket springer ut av et bestemt samfunn:

Denne summen av krefter som er iverksatt i verket er bare tilsynelatende noe rent subjektivt; Det er den potensielle tilstedeværelse av det kollektive i verket. ... Det viser seg mest drastisk i kunstnerens kritiske korrekturer. I enhver forbedring kunstneren ser seg nødt til å foreta, ofte i konflikt med det han anser som den opprinnelige tilskyndelsen, arbeider kunstneren som agent for samfunnet, likegyldig overfor samfunnets egen bevissthet (Adorno 2004, s. 84).

Zuidervaat (1991, s. 116) utdyper dette på følgende måte:

...an artwork cannot be qualitatively new unless unconscious experience connects the artist's consciousness with current technical level. Unconscious experience becomes productive when it spontaneously registers whatever is stale, provincial, outdated, unsuccessful, or problematic.

Så langt ser vi at samfunnet virker gjennom kunstneren på to måter. Den ene i kraft av at kunstneren lever i samfunnet og tar dette opp i seg på et vis. Det andre og mer konkrete poenget er at i bearbeidelsen av verket vil de vurderingen kunstneren gjør være preget av

samfunnet. Men dette betyr ikke at verket kan reduseres fullt og helt til kunstneren, eller det samfunnet som kunstneren tar opp i seg.

Like lite som kunstneren er subjektets direkte uttrykk, og like mye som Hegel hadde rett i sin kritikk av den talemåten som sier at kunstneren må være mer enn sitt verk – kunstneren er ofte mye mindre, ligner mest en tom hylse for det som er objektivert i verket – like sant er det, at et kunstverk aldri kan lykkes, om ikke subjektet fyller det med seg selv (Adorno, 2004, s. 80).

Med andre ord sikres verket status som *fait social* eller sosialt faktum i kraft av at kunstneren ved å absorbere samfunnet rundt seg bearbeider verket slik at det kan knyttes til sin egen tid og samfunnet det springer ut av. Videre kreves det også at subjektet fyller verket med seg selv. Men verket kan ikke reduseres verken til kunstneren eller det kunstneren har absorbert av samfunnet rundt. Kunstverket er noe mer.

For kunstverket løsriver seg fra sin opprinnelse og det er her det går over til å være noe selvbestemmende. “...det er imidlertid ikke tvil om at kunstverkene bare er blitt til kunstverk ved å negere sin opprinnelse” (Adorno, 2004, s. 15). Følgelig kan verket verken forklares ut fra kunstneren eller samfunnet det har oppstått i. Når verket er ferdigstilt løsriver det seg fra sin opprinnelse og forlanger å bli forstått på egne premisser. Kort sagt, å bli forstått som et autonomt kunstverk. Med det motsetter det seg den instrumentelle fornuften Adorno hevder gjennomsyrrer resten av samfunnet. “I en verden uten fortryllelse er det, uten at den vil innrømme det, en skandale at kunsten faktisk finnes, ettersom den etterligner den magien verden ikke tåler” (Adorno, 2004, s. 110).

Men etter at verket er ferdigstilt, har løsrevet seg fra sitt opphav og med det blitt autonomt, må verket føres tilbake til samfunnet. Dette skjer når filosofen forsøker å begrepsliggjøre hvorfor et bestemt verk forteller noe sant om samfunnet. Her står filosofen ovenfor en vanskelig oppgave. En ting er å omtale verkets forhold til sine spesifikke formproblemer, noe ganske annet er det å uttale seg om hvilken samfunnsrelevans disse er ment å belyse. Eksempelvis kan man relativt uproblematisk redegjøre for Schönbergs ‘tolvtonemusikk’ som et system der alle de tolv tonene i den kromatiske skalaens må spilles før man kan gjenta den første, og at dette sørger for et fravær av tonalt sentrum og en gjennomregulert komponeringsteknikk. Men å gå fra dette til å hevde at dette illustrerer samfunnets gjennomrasjonalisering under det kapitalistiske samfunnssystem er et stort steg. Imidlertid trengs både begrepsliggjøringen og fortolkningen om verket skal kunne fremstå som relevant.

Det som er formidlet i kunsten, det som gjør verkenes figurer til noe annet enn bare 'dette her', må formidles for andre gang gjennom refleksjonen: gjennom begrepens medium (Adorno, 2004, s. 617).

Verket er avhengig av å bli formidlet for andre gang gjennom begreper.

Imidlertid oppstår det et problem med begrepsliggjøringen om man fullt ut kan redusere verket til begreper, fordi verket da blir en del av det det var ment å løsrive seg fra. "Kunsten gjør like stor motstand mot begrepet som mot herredømmet, men til denne opposisjonen trenger den, i likhet med filosofien, begrepene" (Adorno, 2004, s. 175). Denne dobbeltheten ser det ikke ut til å være noen vei ut av. På den ene siden er kunstverket avhengig av begrepene for å få frem sin relevans, på den andre siden motsetter det seg dem fordi begrepene truer verkets autonomi. La oss nå forsøke å konkretisere hvilken relevans kunstverket har når det kommer til subjektivitetsproblematikken.

3.2.3. Kunstverkets rolle som teoretisk entitet i denne konteksten

Ugjentagbarheten blir etter min mening ivaretatt av kunstverket slik dette bestemmes av Adorno. I stedet trakk jeg opp en distinksjon mellom håndverks- og kunstproduksjon som gikk ut på at i håndverksproduksjonen – i motsetning til i kunstproduksjon – er det rom for gjentakelse. Skal kunstverket tilfredsstille kravene til originalitet og autonomi er det essensielt at det skiller seg fra tidligere verker, hvis ikke havner det i kategorien kitsch eller kunsthåndverk. Problemet knyttet til ureducerbarhet har jeg allerede vært inne på, og det sentrale spørsmålet her er hvorvidt Adorno mener at det kan gis en uttømmende begrepslig 'forklaring' på verket. I så tilfellet vil det være reduserbart til begreper og dermed ikke tilfredsstille dette kriteriet. Dette vil jeg imidlertid komme nærmere inn på nedenfor i sammenligningen med Zahavi, og vil derfor ikke bruke mer tid på å diskutere det her.

Interessant i denne konteksten er det også å se på hvorvidt kunstverket kan undersøkes direkte, slik det ble spurt om i innledningen. I kraft av å være et objekt i den ytre verden, er det – i større grad enn subjektivitet forstått som noe indre – tilgjengelig for direkte undersøkelse. Et kunstverk kan i motsetning til eksempelvis den transcendentale appersepsjon beskues direkte av alle interesserte. Imidlertid kan man spørre seg om det å stå foran et maleri eller å høre en symfoni egentlig er det samme som å undersøke verket. Også en hund kan plasseres foran et maleri, men kan ikke av den grunn sies å undersøke verket, i alle fall ikke i betydningen av å finne en mening i det. For at verket skal fremstå som noe annet enn 'dette her', må man ha med seg en kunstkompetanse som gjør en i stand til å se hvilke formgrep som har blitt gjort av kunstneren. Videre bør man ha med seg visse erfaringer om hvordan det er å

være menneske i sin egen samtid, om man skal ha noen mulighet for å knytte verket til den samtiden det springer ut av, negerer eller tematiserer.

Men selv om man må ha med seg erfaringer fra samtiden og en viss kunstkompetanse, skiller kunstverket seg fra subjektivitet forstått som noe indre, da alle i prinsippet kan skaffe seg denne erfaringen og kunstkompetansen, og med det undersøke verket direkte. Ikke alle mennesker er *de facto* i stand til å gjennomføre et vitenskapelig eksperiment som skal bekrefte eller avkrefte en teori, men de er det i prinsippet. Slik sett er kunstverket i større grad en empirisk observerbar subjektivitet. Jeg vil forsøke å illustrere dette ved en kort analyse av Beethovens *Eroica-symfoni*.

3.2.4. Et argument for Adornos forståelse av kunstverket som noe originalt og relevant eksemplifisert ved Beethovens *Eroica-symfoni*

3.2.4.1. Introduksjon

Beethovens 3. symfoni i Eb-dur Opus 55, ble ferdigstilt i 1803, og fikk navnet *Eroica-symfonien*. Den var opprinnelig tenkt dedikert til Napoleon Bonaparte, men Beethoven skiftet senere mening. Symfonien regnes ofte for å være den fremste av Beethovens ni symfonier, og Beethoven mente selv at den var hans beste symfoni (Brown, 2002, s. 475).

Ikke bare i forhold til egne symfonier, men også i forhold til tidligere mestere stod *Eroica-symfonien* i en særstilling. “[A]lthough clearly in the symphonic tradition of Haydn and Mozart, it far exceeds any previous symphony in length, complexity, and grandeur of conception, while its originality and its intriguing extramusical associations provides endless scope for reflection” (Cooper, 2000, s. 133). På tross av at jeg ikke vil legge frem en musikkvitenskapelig verkanalyse av *Eroica-symfonien*, vil jeg prøve å trekke frem noen av de trekkene som har gitt den denne plassen i musikkhistorien. Både i kraft av sin originalitet i forhold til sine forgjengere, og sin relevans for sine etterkommere.

3.2.4.2. Musikalske motiv, lengde, kompleksitet og organisk helhet

Symphonies Nos. 1 and 2 were compositions in which a unity of purpose was discernable from their recurring themes and other motifs. In the ‘Eroica’ the coherence of the ideas is multifaceted; it occurs on the purely musical as well as on the characteristic/programmatic levels. The extended structure – more than twice the size of the normal eighteenth-century symphony – wells up from a common unifying concept of the heroic being, Prometheus transformed first into Bonaparte and then into a more abstract hero. (Brown, 2002, s. 460).

I motsetning til Beethovens to første symfonier, og symfoniene til Haydn og Mozart har ikke Eroica-symfonien et tydelig musikalsk motiv som repeteres for så senere å varieres. Denne kontrasten kommer godt frem om man sammenligner Eroica-symfonien med Haydns symfoni nr. 88 i G-dur. Greenberg (1998, s.7) påpeker at mens Haydns første tema er lystig og lett å huske er Beethovens første tema langt og tvetydig i harmonikk og rytmikk, samt ekspressivt meget komplekst. Eroica-symfonien skiller seg med andre ord fra sine forgjengere ved å være vanskeligere tilgjengelig enn det tidligere symfonier fra Wienerklassisismen var.

Videre fremgår det av det første sitatet at måten de musikalske ideene behandles på, er mye mer komplekse enn tidligere symfonier, inkludert Beethovens egne. De musikalske ideene relateres til hverandre på et annet vis enn det som hadde vært vanlig tidligere, noe som blant annet muliggjøres ved at Beethoven utvider strukturen på symfonien, og komponerer en adskillig lengre symfoni enn det som var gjort før ham. Eroica-symfonien varte nesten dobbelt så lenge som symfoniene skrevet opp til det tidspunktet i historien (Greenberg, 1998, s. 6).

Det er ikke bare enkeltelementer som fravær av et tydelig ledemotiv og lengre struktur som gjør at Eroica-symfonien utmerker seg som symfoni. Også måten alle enkeltelementene munner ut i en organisk helhet har blitt stående som banebrytende.

The unity of the 'Eroica' Symphony goes far beyond its topic and principal melodic material. The openings of each movement unfold in an extraordinary manner. The primary, secondary, and tertiary keys of each movement are manipulated to fit into a larger cyclic complex. Previous to the 'Eroica' unity of key was a given; it now becomes an organic concept. The individual movements are stretched over wider expanses by avoiding complete closure and by delaying the realizations of earlier implications. It is this inevitability of Beethoven's ideas in the 'Eroica' and their extensions that set a new concept for symphonic composition. (Brown, 2002, s. 475).

Som det fremgår av sitatet, skaper Beethoven med Eroica-symfonien en helt ny helhetstanke. Toneartene i hver bevegelse manipuleres til å passe inn i et større syklisk kompleks, ulikt måten man tenkte symfonikomposisjon på tidligere. Disse nye grepene som ble toneangivende for senere komposisjon har fått betegnelsen organisk helhet.

3.2.4.3. Kunstverket som empirisk objekt og forholdet til begreper

Både Eroica-symfoniens lengde og kompleksitet sammenlignet med tidligere symfonier, er elementer som kan identifiseres og undersøkes av en kvalifisert tilhører. Disse elementene medvirker også til verkets originalitet og relevans. Både fordi symfonien til dels i kraft av disse elementene overgår det som er skrevet av Beethovens forgjengere/samtidige, Mozart og

Haydn, samt at Beethovens etterkommere må forholde seg til disse som reelle kunstneriske utfordringer.

Imidlertid kan denne begrepsliggjøringen av Eroica-symfoniens originalitet og relevans langt fra sies å være uttømmende. Og på tross av at jeg kunne ha gjennomført en langt mer omfattende analyse av Eroica-symfonien, og gjennom takt for takt forsøkt å identifisere hvilke kompositoriske grep Beethoven benytter seg av, ville en slik begrepsliggjøring ikke fullt ut fange hva det er ved Eroica-symfonien som gjør den til et stort kunstverk. Ei heller ville en samfunnsanalyse som la til grunn at eksempelvis kompleksiteten i de europeiske samfunnene på sent 1700-tall/tidlig 1800-tall kom bedre til uttrykk med Eroica-symfonien enn Haydns symfoni nr. 88, fullt ut forklare verkets vellykkethet. For om det gjorde det ville det være mulig å gjenta verkets suksess på bakgrunn av de identifiserte elementene, og verket ville med det bli om til noe tredjepersonlig.

Med henblikk på muligheten for direkte undersøkelse befinner altså kunstverket seg i en mellomposisjon. På den ene siden kan enhver kvalifisert lytter oppleve dets originalitet og relevans. Man kan også forsøke å identifisere noen av elementene som bidrar til dette. Men man kan ikke gi en begrepslig uttømmende forklaring på hva det er som gjør kunstverket til subjektivitet. Verket er med andre ord tilgjengelig for direkte undersøkelse, men undersøkelsen kan i prinsippet ikke lede frem til et resultat i begrepslig forstand. Dette kompliserte forholdet mellom subjektivitet og begreper så vi også i subjektiviteten forstått som pre-reflektert minhet.

3.2.5. Fellestrekk og forskjeller på pre-reflekterte opplevelser og kunstverket

La oss nå gå mer i dybden på fellestrekkene mellom kunstverket slik Adorno forstår det, og Zahavis pre-reflekterte opplevelser. Den første likheten mellom dem er som sagt forholdet til språk og begreper. Som vi husker fra *Del 1*, er det et problem for Zahavi å gjøre rede for relasjonen mellom det pre-reflekterte og det reflekterte nivået i bevisstheten. Han konkluderer med at det verken er uformidlet eller fullstendig forvrengt, men at språket både legger noe til og trekker noe fra det pre-reflekterte nivået. Noen begrunnelse for dette gir han derimot ikke, så her ser han ut til å støtte seg på en form for intuisjon.

Adorno befinner seg i noe av det samme dilemmaet når det kommer til filosofiens mulighet for å trekke kunstverket tilbake til samfunnet ved hjelp av språk. På den ene siden er kunstverket tildelt den betydningsfulle rollen det har hos Adorno nettopp i kraft av være noe som ikke kan subsumeres under begreper. På den andre siden må filosofen – om han overhodet vil forholde seg til kunstverk – forsøke å sette begreper på det som i utgangspunktet

er uutsigelig. På den ene siden dreier dette seg om å identifisere de kunstspesifikke elementene som gjør verket til noe som skiller seg fra, eller ligner på andre verk. For det andre dreier det seg om å forsøke å trekke parallellen over til samfunnet. Å utbokstavere hvorfor dette verket negerer samfunnet, hvorfor det får frem samfunnets tingliggjøring, eller hva det enn måtte være man mener verkets relasjon til samfunnet egentlig er. I begge disse øvelsene dreier det seg om å stadfeste verkets relevans. Problemet er imidlertid at om man lykkes i en fullgod begrepsliggjøring har man for det første 'ufarliggjort' kunstverket, eller fratatt det dets autonomi i og med at det nå ikke er autonom kunst, men kunst som samfunnsspeil, samfunnskritikk eller lignende. Dessuten har man gjort det til noe tredjepersonlig i den forstand at verket er redusert til sin funksjon, som det fyller i kraft av visse formgrep, som igjen kan gjentas av en annen kunstner. Likhetstrekket mellom pre-reflekterte opplevelser og kunstverket består altså i deres forhold til språk, nemlig det at språket overfor begge fenomenene ikke gjengir dem fullgodt, men må allikevel forholde seg til dem som fenomener det er mulig å applisere språk på. Om de lykkes i en uttømmende begrepsliggjøring gjøres fenomenet til noe tredjepersonlig.

Selv om de deler dette poenget, er det også forskjeller på det pre-reflekterte og kunstverket, og den største av dem er kanskje synet på hvorvidt alle subjekter er i besittelse av subjektivitet eller ikke. Zahavis teori postulerer at alle subjekter har pre-reflekterte opplevelser og at disse er ledsaget av en særegen minhetsfølelse. Dette er tilstrekkelig for å tilskrive et menneske subjektivitet ifølge Zahavi. En konsekvens av dette er at man også må tilskrive en god del dyrearter subjektivitet, da de også ser ut til å ha pre-reflekterte opplevelser.

Adorno på den annen side, som hevder at de fleste sfærer av samfunnet kun åpner for skinnsubjektivitet, står igjen med kunstneren som den eneste med reell subjektivitet. Med andre ord er det langt fra tilfellet at alle subjekter er i besittelse av subjektivitet. Formulert på en annen måte kan vi kanskje si at ikke alle mennesker er subjekter, kun 'skinnsubjekter', gitt at det å være et subjekt fordrer at du er i besittelse av subjektivitet.

En ytterligere konsekvens av dette er at man med Adornos teori kan forsøke, men feile i å være subjektiv. Enhver kunstner som i prosessen med å arbeide frem et verk, men som ender opp med et verk som ikke lykkes, har nettopp gjort dette, altså feilet i å være subjektiv. Dette får frem en av hovedforskjellene mellom Zahavis og Adornos teori, men også en av hovedforskjellene mellom indre og ytre teorier om subjektivitet mer generelt. Spørsmålet er hvorvidt subjektiviteten er noe som er gitt i betydningen 'bare er der' i og med at det finnes

subjekter, altså oppstår helt av seg selv, slik tilfellet vil være for spedbarn som antas å ha pre-reflekterte opplevelser – eller om det å besitte subjektivitet er en prestasjon man kan feile i selv om man ut fra et tredjepersonsperspektiv alltid er et subjekt? Teorier om subjektivitet som et indre fenomen tilhører den første kategorien. Subjektiviteten anses som en generell evne ved alle subjekter og er med det gitt i og med subjektet. Teorier om subjektivitet som et ytre fenomen hevder derimot det motsatte, jf. MacIntyres eksempel på suicidalitet som et resultat av en manglende livsfortelling å forstå seg i lys av, eller den mislykkede kunstner i Adornos teori.

Til sist er det i denne sammenhengen verdt å nevne at det er noe uklart om det er kunstneren eller kunstverket som representerer subjektiviteten hos Adorno. For selv om kunstneren er en nødvendig betingelse i skapelsen av verket, er det verket som til syvende og sist ender opp med de egenskapene vi har karakterisert som subjektive. Dette skulle tilsi at det er verket og ikke kunstneren som er subjektiv. Imidlertid mener jeg det er rimelig å tilskrive kunstneren den samme subjektiviteten i den perioden han arbeider med et verk som ender opp som vellykket, skjønt dette er noe han først kan tilskrives i ettertid, og således kun kan postulere for seg selv i arbeidet med verket. For som nevnt kan et verk nettopp mislykkes, og da er det heller ingen subjektivitet som skal distribueres.

3.2.6. Hva må være gitt på forhånd for at kunstverket skal kunne være stattholder for subjektivitet?

Når vi nå har slått fast at Adornos i sin estetikk hevder at subjektivitet er noe man kan feile i å oppnå, og at det er det ytre resultatet av arbeidet – kunstverket som foreliggende – som er avgjørende hvorvidt man har lyktes eller ikke, gjenstår spørsmålet om det er visse forutsetninger som må være til stedet for at kunstnerens arbeid med kunstverket overhodet skal kunne komme i gang.

Slik jeg har beskrevet Adornos teori til nå, skiller han seg klart fra Zahavi nettopp ved ikke å postulere subjektiviteten som en forutsetning, men som et resultat. Imidlertid ser det ut til å være et logisk behov for et element av subjektivitet hos subjektet også før kunstverket er produsert. For hvordan skulle noe subjektivt kunne oppstå fra noe som ikke er subjektivt? Rent logisk ser det ut til at subjektet som skal produserer verket som er uttrykk for dets subjektivitet, må besitte mulighetene for subjektivitet før selve verket er produsert. En tilsvarende formulering finner vi hos Mathisen (1999, s. 239) som hevder det følgende i en passasje som drøfter Adornos teori om estetikk: ”selv i en ufri verden er kunst et resultat av

frihet”. På tross av at sitatet omhandler frihet og ikke subjektivitet, blir problemstillingen den samme. Hvordan kan et verk med kvalitet X ha oppstått fra noe som ikke innehar kvalitet X?

Adorno ville trolig innvendt at denne genealogisk innfallsvinkelen til spørsmålet er feilslått.

En kan ikke dedusere seg fram til dens [kunstens] vesen ved å ta for seg dens opprinnelse, som om det første skulle være en grunnmur som alt det etterfølgende bygde på, slik at det siste ville falle i grus om det ble rokket ved det første (Adorno, 2004, s.13).

Sitatet tilsier at det er feilslått å tro at man kan grave seg tilbake til opprinnelsen av et fenomen, som man så bare kan utlede historien til. Med andre ord: Det vi vet foreligger er kunstverkene som reelle uttrykk for subjektivitet, men å konkludere med at disse må ha opphav i en eller annen form for indre subjektivitet, blir spekulativt. Med en slik tankegang forlanger man at alle verdens fenomener er gitt fra verdens begynnelse, og at noe nytt ikke kan oppstå. Uttrykt på en annen måte: I en ufri verden kan ikke frihet oppstå, i en verden uten subjektivitet kan ikke subjektivitet oppstå, osv. Rent logisk virker dette plausibelt, men slik menneskeheten og kulturen har utviklet seg virker det meget uplausibelt. På et tidspunkt fantes det ikke skriftspråk, på et senere tidspunkt gjorde det. På et tidspunkt fantes det ikke malerier, på et senere tidspunkt gjorde det. Med andre ord er det rimelig å medgi at noe nytt kan oppstå²⁵.

Vi kan imidlertid nyansere denne posisjonen noe om vi trekker inn Adornos forståelse av fenomenet ‘håp’, et fenomen han stadig vender tilbake til. “Slik sier en stemme til oss, når vi håper på redningen, at håpet er forgjeves, og like fullt er det det avmektige håpet, og bare håpet som i det hele tatt gjør det mulig for oss å puste” (Adorno, 2006, s. 148). I denne konteksten er det ikke håpet på *redningen* som er det sentrale, men selve fenomenet håp. Det å håpe selv om man ikke har noe rasjonelt grunnlag til å gjøre det, men allikevel er helt avhengig av håpet. Som vi husker er det ingen selvfølgelighet at ethvert forsøk på å produsere et kunstverk vil lykkes. Snarere tvert i mot. Sannsynligheten for at en individuell kunstner vil lykkes – målt opp mot Adornos strenge målestokk – er uhyre liten. Likevel synes det som at enhver seriøs kunstner må operere under et postulat om at verket han er i ferd med å produsere vil lykkes, selv om han også nødvendigvis er klar over at sjansene er små. Vi må følgelig skille mellom berettiget forventning og håp i denne sammenhengen. For en aspirerende kunstner har ingen grunn til å forvente at verket han arbeider med vil tas opp i

²⁵ Med mindre man bekjenner seg til en eller annen form for religiøsitet eller idelære som hevder at alt som oppstår i verden foreligger eller har sin opprinnelse i en annen, allerede eksisterende verden.

kunstkanonen, hvis det å forvente er å kalkulere sannsynligheten for et utfall og slå fast at denne er større enn for det motsatte. Nei, det det dreier seg om er snarere et ubegrunnet, men like fullt et overbevisende håp, som postulerer muligheten av at verket skal bli et vellykket verk. Og uten dette håpet kunne verket aldri blitt noe av. Håpet er følgelig en forutsetning for skapelsen av kunst, selv om det i seg selv ikke kan begrunnes rasjonelt.

Dette muliggjør å bringe Zahavis indre og Adornos ytre forståelse av subjektivitet nærmere hverandre. For håpet slik jeg nettopp beskrev det er rimelig å karakterisere som noe pre-reflektert. Om det hadde vært et fenomen som ble behandlet på det begrepslige nivået ville det blitt et spørsmål om rimelig eller urimelig forventning, der man straks måtte trukket inn sannsynligheten for forskjellige utfall, og endt med å kategorisere det man håpte på, enten som en rasjonell forventning, eller en irrasjonell forventning man like gjerne kunne kvitte seg med. Men ved å la håpet være pre-reflektert kan kunstneren arbeide på bakgrunn av et postulat om at han kommer til å produsere et vellykket verk – noe de fleste kunstnere vil mislykkes i – men som av og til vil resultere i et stort verk. Det pre-reflekterte håpet ser ut til å være en nødvendig betingelse for at noen i det hele tatt skal vie livet sitt til kunst. I og med at sjansene er såpass små for å lykkes, ville enhver rasjonell vurdering av hvordan man skal bruke livet sitt konkludert med at det i alle fall ikke skal være på kunst.

Til sist er det verdt å nevne at håpet i seg selv ikke nødvendigvis kan karakteriseres som subjektivitet. Håpet kan gjentas av andre og har samme karakteristikk for Picasso så vel som de tusenvis av malere som vil mislykkes med sine verk. Men at håpet i seg selv ser ut til å være en nødvendig betingelse for subjektivitet, viser at Zahavi med rette tildeler det pre-reflekterte nivået en viktig rolle. Og videre at selv en ytre form for subjektivitet er avhengig av et uspesifisert *noe* det oppstår ut fra. Spørsmålet blir om det er forutsetningen – det uspesifiserte indre – eller resultatet – forstått som noe ytre –, som skal kalle subjektivitet?

4. Konklusjon

Innledningsvis åpnet jeg denne oppgaven med et sitat fra Dan Zahavi, som ledet ut i følgende tre spørsmål:

1. Er subjektivitet et objekt vi møter i verden, noe ytre, eller er subjektivitet det perspektivet som tillater et slikt møte, noe indre?
2. Hvilke kriterier må et indre perspektiv eller et ytre objekt tilfredsstille for å kunne tilskrives subjektivitet?
3. I hvilken grad kan subjektivitet, være seg indre eller ytre, gjøres tilgjengelig for direkte undersøkelse?

Deretter trakk jeg opp to tentative subjektivitetskriterie henholdsvis, ugjentagbarhet og ureduserbarhet. Det er nå på tide å oppsummere hvilke svar som har kommet frem i løpet av oppgaven på de tre spørsmålene, i lys av de to kriteriene.

Det bør ha fremgått at med henblikk på spørsmål 1 gir det mening å kategorisere filosofene behandlet i oppgaven i to leire. De som anser subjektivitet som noe indre og gitt i og med subjektet, og de som bestemmer subjektivitet som noe ytre og noe som må arbeides ut. Vi så at et fellestrekk for teoriene som bestemte subjektivitet som noe indre, var at subjektivitet ble ansett som en generell evne eller egenskap ved subjektet og ikke en partikulær egenskap ved et bestemt subjekt. Dette ledet til at de ikke oppfylte subjektivitetskriteriet om ugjentagbarhet. Noe allment kan gjentas og kopieres, og er naturlig nok ikke ugjentagbart.

Hos Kant kom dette frem ved at den transcendentale appersepsjon må være konstituert likt for alle subjekter for å sikre objektiv erkjennelse, noe som gjør den gjentagbar i den forstand at enhvers transcendentale appersepsjon er identisk. Tilsvarende kom det frem at Zahavis pre-reflekterte minhet ikke var en partikulær evne for et bestemt subjekt, men en generell egenskap alle subjekter forventes å ha. Følgelig er kriteriet om ugjentagbarhet noe som man må forkaste om man ønsker å åpne opp for å bestemme subjektivitet som en generell evne. Alternativet er å bestemme subjektivitet som noe partikulært.

I tilfellet med teoriene som bestemte subjektivitet som noe ytre, så vi at subjektivitet i større grad ble knyttet til partikularitet. Riktignok så vi at det var mulig å rekonstruere MacIntyres posisjon på to måter. Enten at enhvers unike livshistorie utgjorde subjektiviteten, eller at subjektets generelle evne til å forstå seg selv i lys av en helhetlig livshistorie utgjorde

subjektiviteten. I det første alternativet dreier det seg om en partikulær form for subjektivitet, i det andre alternativet dreier det seg om en generell. Adorno derimot knyttet subjektivitet entydig til noe partikulært, nærmere bestemt kunstverket. Med dette ble subjektivitet noe ugjentagbart i kraft av at et kunstverk ikke kan bli til gjennom å kopierer eller gjenta tidligere verk.

Kriteriet om ureduserbarhet var det imidlertid større konsensus om. Ingen²⁶ av posisjonen gjennomgått i denne oppgaven hevdet at subjektivitet var noe reduserbart, noe som igjen kan relateres til oppgavens tredje spørsmål, nemlig muligheten for direkte undersøkelse, og subjektivitetens forhold til begreper. For Kants vedkommende så vi at den transcendentale appersepsjon fungerte som en forutsetning for omdannelsen av sansemangfold til objektiv erkjennelse. Men i og med at den transcendentale appersepsjon ikke selv kan omdannes til objektiv erkjennelse, kan den verken undersøkes direkte, eller positiv bestemmes av begreper – og med det ei heller reduseres til noe annet enn subjektivitet, forstått som en mulighetsbetingelse for at ethvert subjekt overhodet skal kunne innta et perspektiv – og med det kunne omdanne det i anskuelsen gitte sansemangfold til objektiv erkjennelse.

Hos Zahavi, der subjektivitet ble bestemt som den pre-reflekterte minneten alle mine opplevelser ledsages av, kunne heller ikke subjektiviteten reduseres til noe annet. Imidlertid så vi at dette forholdet ble noe komplisert i formidlingen mellom det pre-reflekterte og det reflekterte nivået. I og med at en begrepsliggjøring av opplevelsene på det pre-reflekterte nivået vil trekke noe fra og legge noe til den opprinnelige opplevelsen, kan det som skjer på det pre-reflekterte nivået ikke undersøkes direkte i annen forstand enn via ens egen private opplevelse, men denne har ikke andre tilgang på, og den kan heller ikke fullgodt formidles ved hjelp av begreper i og med at begrepene i kraft av sin allmenne natur, omgjør opplevelsen til noe tredjepersonlig.

Også det narrative selv ble bestemt av MacIntyre som noe ureduserbart. Imidlertid så vi at hovedspørsmålet hos MacIntyre dreide seg om kronologien på levd liv og narrativet man forstår seg selv i lys av. Vi så blant annet at fordi narrativet var det man brukte for å overveie hvordan man skulle handle, kunne dette tilsi at narrativet eksisterte før det levde livet. Dette ville i tilfellet ført til at ens egen livshistorie kunne reduseres ned til mindre deler, som viste

²⁶ Med et mulig unntak av Metzinger. Men som sagt har han primært fylt rollen som kritiker av andre subjektivitetsforståelser, og jeg har ikke brukt tid på hans redegjørelse om hva som skjer på det sub-bevisste nivået, og vil derfor ei heller konkludere om hans prosjekt.

seg å være en del av, ikke bare din egen, men også andres livshistorie, og med det i en viss forstand gjøre subjektiviteten til noe reduserbart.

Problematikken rundt det å redusere noe til mindre deler møtte vi også med kunstverket slik det ble bestemt av Adorno. På den ene siden sikres kunstverkets relevans ved at filosofen eller kunstkjenneren identifiserer de elementene som er originale ved verket, og prøver ved hjelp av disse elementene å trekke paralleller til samfunnet og samtiden som kunstverket har løsrevet seg fra. Imidlertid vil en eventuell uttømmende analyse av verket gjøre det til noe reduserbart og frata kunstverket dets autonomi. Vi så derfor at kunstverket i kraft av å være et objekt i den ytre verden i prinsippet var tilgjengelig for direkte undersøkelse, men at en slik undersøkelse aldri kunne lede ut i en uttømmende analyse.

Nettopp forholdet til begreper og reduksjon ser ut til å være det som gjør en behandling av fenomenet subjektivitet – forstått enten som noe indre eller ytre – så vanskelig. På den ene siden spiller subjektiviteten en sentral rolle i svært mange filosofiske teorier, som ville manglet en av sine grunnsteiner var det ikke for subjektiviteten. På den andre siden er det noe ved selve fenomenet som motsetter seg begreper og teoretisering. Filosofien kan naturligvis velge å se bort fra fenomenet, og konsentrere seg om fenomener som inviterer til, snarere enn stritter imot teoretisering. Dette er etter min mening en gal beslutning som i siste instans står i fare for å redusere filosofien til en disiplin som beskjeftiger seg med selvsagtheter og *puzzles*, uten sammenheng med en større helhet, fordi det er fenomener innenfor denne helheten – som subjektivitet – man har valgt å se bort fra.

Jeg hevder imidlertid ikke å ha gitt en fullgod forklaring på hva fenomenet subjektivitet er. Det jeg har gjort, er derimot å trekke frem en del begreper og en distinksjon, som muliggjør en tilnærming til subjektivitetsfenomenet, og en utledning av konsekvensene det får, om man velger å bestemme subjektivitet som henholdsvis et indre eller et ytre fenomen.

Litteraturliste:

- Adorno, Theodor W., 2004, *Estetisk Teori*, 3. oppl. Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Gyldendal.
- Adorno, Theodor W., 2006, *Minima Moralia, Refleksjoner fra det besadigede livet*. Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer, 1972, *Oplysningens Dialektik*. Oversatt av Per Øhrgaard. Danmark: Gyldendals Logbøger.
- Bird, Graham, 2006, *The Revolutionary Kant, A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Carus Publishing Company.
- Brown, A. Peter, 2002, *The Symphonic Repertoire Volume II: The first golden age of the viennese symphony*. Indiana: Indiana University Press.
- Cooper, Barry, 2000, *Beethoven*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun, 2000, "Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science", I *Trends in Cognitive Science* – Vol. 4. No. 1. s. 14-21.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, 2008, *The Phenomenological Mind, an introduction to Philosophy of mind and cognitive science*. London: Routledge.
- Greenberg, Robert, 1998, *The Symphonies of Beethoven Part I*, VA: The Teaching Company.
- Hegel, G.W.F., 1986, *Innledning til estetikken*, oversatt av Steinar Mathisen, Oslo: Aschehoug & Co
- Heidegger, Martin, 2007, *Væren og Tid*, Oversatt av Lars Holm-Hansen. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Hume, David, 1969, *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books.
- Kant, Immanuel, 1995, *Kritikk av dømmekraften (i utvalg)*. Oversatt av Espen Hammer. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Kant, Immanuel, 2009, *Kritikk av den rene fornuft*. Oversatt av: Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hanssen & Øystein Skar. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Linneberg, Arild, 1999, *Røff Guide ti Theodor W. Adornos estetiske teori*. Oslo: Gyldendal.
- MacIntyre, Alasdair, 1994, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, 2. utgave, 6.opplag. London: Duckworth.
- Mathisen, Steinar, 1999, *Skjønnhet Tanke & Kunst*, Oslo: Akribe Forlag.
- Metzinger, Thomas, 2004, *Being No One, The Self-Model Theory of Subjectivity*. Paperback edition. Massachusetts: MIT Press
- Scruton, Roger, 2001, *Kant, A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Schwyzler, Hubert, 1997, "Subjectivity in Descartes and Kant". I *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 188, s-342-357.
- Zahavi, Dan, 2005, *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*.
Massachusetts: MIT Press.
- Zuidervaart, Lambert, 1991, *Adorno's Aesthetic Theory, The Redemption of Illusion*.
Massachusetts: MIT Press.